

NISHIDA KITARO. ENSAYO SOBRE EL BIEN:

UNA INTERPRETACION FUNDAMENTAL.

Bajo la dirección del Prof. Shunsuke Tsurumi.

Trabajo final que para optar al grado de
Maestro en Estudios Orientales presenta

AGUSTIN F. JACINTO ZAVALA

EL COLEGIO DE MEXICO
Centro de Estudios Orientales
México, D.F. 15 de agosto de 1974.

Para María de la Luz y
Teresita del Niño Jesús

INDICE

INTRODUCCION	1
PRIMERA PARTE: INVESTIGACION PRELIMINAR DEL PROBLEMA	
Sección I.- Problema e Hipótesis.....	7
Sección II.- Planteamiento del problema por el autor mismo	11
Sección III. Primer replanteamiento del problema....	18
Sección IV.- Segundo replanteamiento del problema ..	33
Sección V.- Solución Preliminar del problema	39
SEGUNDA PARTE: DESARROLLO DE LAS POSIBILIDADES DEL PROBLEMA	45
Sección I.- El problema de la Antropología Filosófica	47
Sección II.- Los requisitos para una Antropología Filosófica	54
Sección III. La problemática inicial de la Antropología Filosófica implícita en el <u>Ensayo sobre el bien</u>	59
Sección IV.- El fondo en que es tomada la problemática en el <u>Ensayo sobre el bien</u>	62
Sección V.- La Antropología Filosófica resultante..	76
CONCLUSIONES	85
APENDICE I.- <u>El Ensayo sobre el bien y Personality: Human and Divine</u> de Illingworth	98
APENDICE II.- Personas y Libros mencionados en el <u>Ensayo sobre el bien</u>	105
APENDICE III. Un análisis del <u>Diario</u> (1897-1910) de Nishida Kitarō	110
NOTAS A LA PRIMERA PARTE	138
NOTAS A LA SEGUNDA PARTE	150
NOTAS AL APENDICE I	163
BIBLIOGRAFIA	166

INTRODUCCION

El ENSAYO SOBRE EL BIEN apareció en 1911 y "fué apreciado como 'el primero y único trabajo filosófico escrito por un japonés desde Meiji' "(1). Su autor, Kitarō Nishida "es el único filósofo japonés de épocas recientes alrededor del cual se ha formado una escuela filosófica" y recibe "el crédito... de ser un filósofo que abarca oriente y occidente" (2).

Antes que él, quizá sólo Tetsujirō Inoue (3) fue algo más que un popularizador de la filosofía occidental en Japón. T. Inoue tuvo una gran reputación académica (4) y fue maestro de Nishida.

El pensamiento filosófico japonés, a la manera occidental, hasta el tiempo de Nishida, puede caracterizarse como:

- a) una introducción reciente hacia la cual los intelectuales japoneses cambiaban de actitud en consonancia con su cambio de actitud hacia el occidente en general.
- b) por esta razón, no tenía una tradición;
- c) el trabajo de los primeros filósofos japoneses a la manera occidental fue primordialmente un trabajo de aprender filosofía occidental y de popularizarla en Japón;
- d) la actividad filosófica a la manera occidental, en su mayor parte, existió separada de la tradición oriental;
- e) en aquellos casos en que las dos corrientes estaban presentes, éstas existían una al lado de la otra, o bien se mezclaban eclécticamente;
- f) no había habido una producción filosófica creadora que uniera las dos tradiciones (5).

Si tomamos en cuenta estas características podremos apreciar mucho mejor la obra de Nishida y podremos también entender por qué fue una contribución filosófica revolucionaria en Japón.

Pero detrás de la cuestión de la metodología y terminología filosófica había un aspecto aún más importante y en el cual el Ensayo sobre el bien destaca: esta obra representa la convergencia de dos tradiciones. Estas dos tradiciones entran en diálogo, un diálogo conducido en lenguaje filosófico. El Budismo Zen (en el cual se formó el autor) y el Cristianismo pueden ver sus tradiciones confrontadas en un nuevo contexto filosófico.

El maestro Nishida nació en 1870, "en el poblado de U-noko, en el distrito Kawakita de la Prefectura de Ishikawa. Entró primero a una escuela normal pero luego se cambió a una escuela secundaria a medio curso y posteriormente entró a la Escuela Superior No. 4. Entre otros, tuvo como compañeros a Fujioka Sakutarō y a Suzuki Daisetz. Salió de la escuela a medio curso y entró a la Universidad de To kyo como estudiante especial de filosofía. A partir de entonces practicó la meditación Zen en Kamakura en el (templo) Enkakuji y en otros.

En 1894 (Meiji 27) se graduó. Entonces regresó a Kanazawa y fue maestro en la Escuela Secundaria de ese lugar. Después fue maestro en la Escuela Superior No. 4 en 1899 y permaneció allí hasta 1909. Mientras tanto siguió haciendo sus prácticas de meditación y sus lecturas de libros. Se dedicó a la meditación...

Murió el 6 de junio del último año de la Segunda Guerra Mundial en la ermita llamada Oigiyatsu, en Kamakura" (6).

Su filosofía ha sido considerada como "la primera filosofía creadora en Japón" (6a). Pero al examinar el proceso de desarrollo de esa filosofía hemos de tener en cuenta aquellas fuentes con las que contamos. Hasta la publicación del Ensayo sobre el bien la fuente principal que existe es el Diario (Diario de Sunshin) que Nishida escribió en esos años. Allí encontramos apuntadas sus visitas, su práctica del Zen, y otras informaciones. Sobre este diario se han escrito cosas favorables y críticas (7). También nos da el diario la prueba

de la experiencia Zen de Nishida y al mismo tiempo, la evidencia de la existencia del problema metodológico y de la formación del Ensayo sobre el bien. Como veremos más tarde, el maestro al escribir su obra filosófica a la manera occidental menciona solo un mínimo de fuentes orientales que le sirvieron de inspiración.

El Ensayo sobre el bien como una de las obras filosóficas monumentales de Japón ha sido estudiado allí bajo muchos puntos de vista: su ética, la psicología, la religión, etc. Esto desde luego significa que esta filosofía ha seguido viviendo entre los que la estudian; pero si nosotros también vamos a contribuir un poco a esa actualización, no solo deberíamos hacerla vivir en forma de crítica a la misma (8) sino primordialmente en el estudio de sus implicaciones y haciendo explícita la base sobre la cual se realizó esa obra filosófica.

Leopoldo Zea dice que la filosofía es algo "que se hace cuando se necesita", en tiempos de crisis, cuando la gente se enfrenta a "graves problemas que resolver, y la urgencia de resolverlos por sí misma" (9). Japón, en el tiempo del Ensayo sobre el bien de Nishida y en años subsiguientes, podría ser considerado en estado de crisis (10). Algunos de los aspectos de este período crítico son:

- a) la asimilación de las técnicas occidentales;
- b) el problema de la disociación de la técnica de la ideología;
- c) el problema del mantenimiento del sentimiento nacional;
- d) la adaptación de patrones de pensamiento y de conducta japoneses y occidentales. Aquí se hace patente el problema de modernización vs. tradición.
- e) la emergencia de Japón como un nuevo poder militar en los últimos años del siglo XIX y principios del XX (11).

Por un tiempo pareció que las filosofías occidentales ^{bastarían} para resolver la problemática japonesa, pero la situación re-

sultante era algo nuevo para lo cual ninguna de ellas tenía una solución ya formulada. Se necesitaba una nueva filosofía; tanto así que la de Nishida vino a ser considerada por algun tiempo como la filosofía apropiada para la situación japonesa.

Con esto en mente trataremos de llevar a cabo una interpretación fundamental del Ensayo sobre el bien, pero antes de empezar podemos dar un vistazo a la multitud de puntos de acercamiento, seleccionando aquí algunos de ellos.

En el Prólogo del Ensayo sobre el bien se le dice claramente al lector que el orden en que fueron escritas las Partes de la obra es el siguiente: primero la Parte II, luego la Parte III, luego la Parte I y finalmente la Parte IV.

Con esto parecería innecesario hacer un problema de la unidad interna del libro de Nishida. Sin embargo, esto es precisamente lo que vamos a tratar de hacer en este trabajo. La justificación de esta empresa será la medida en que este escrito alcance su propósito principal: lograr una interpretación fundamental del Ensayo sobre el bien.

Se entenderá aquí por interpretación fundamental:

- a. una exégesis particular que,
- b. basándose en los resultados del análisis de los principales conceptos que se encuentran en la obra, y basándose en la evidencia contextual y estructural,
- c. busque hasta encontrar las presuposiciones sobre las que se basa lo expresado,
- d. y demuestre, de manera convincente y coherente, su fidelidad como interpretación.

Pero esto no basta. También necesitamos conocer precisamente cuál es el punto de vista, ya que es necesario saber del marco de referencia desde el cual se origina este trabajo. Es

también necesario conocer el área de interpretación ya que la determinación del punto de partida y del área es esencial. Es necesario, además, conocer el método de trabajo porque sobre sus presuposiciones y sobre la manera de llevar a cabo ese trabajo descansa el valor de la interpretación. También es necesario conocer la hipótesis para la interpretación, y, finalmente, hace falta especificar la manera en que es fundamental la interpretación resultante.

No es posible saber a ciencia cierta lo que el autor estaba pensando cuando escribió el libro, así que trataremos de evitar, en la medida de lo posible, poner nuestras ideas en la mente del autor. Empero, el texto mismo puede darnos la clave que nos lleve a conjeturas válidas acerca de la obra. El punto de vista que tomaremos será el de la hermenéutica. Pero para poder llegar al significado de la obra tendremos que buscar un punto de contacto, un lugar desde el cual puedan verse claramente las presuposiciones. Esta área de interpretación debe convertirse en el lugar de emergencia del problema central. El área de interpretación del presente trabajo será la estructura del libro.

Sin embargo, el libro mismo presenta problemas de varias clases, tales como (entre otros), los siguientes:

Metodológicos

1. El autor no ha explicitado la unión entre las partes.
2. El autor no da definiciones de sus términos; en algunos casos da descripciones, pero en general presenta lo que quiere decir a través de repeticiones, utilizando diferentes términos (12).
3. El autor hace muy poca mención de las fuentes orientales que formaron su pensamiento. Menciona, en su mayor parte, sólo fuentes occidentales (13).

4. La forma en que una visión particular del universo es aplicada a la construcción de una filosofía que pretende ser válida para todos.

Epistemológicos

5. La separación que el autor deja entre la duda y la toma del conocimiento directo como base para la investigación de la realidad (14).
6. La aplicabilidad de la forma universalista del desarrollo de la realidad que el autor nos describe (15).
7. La posibilidad (o imposibilidad) de que el estado primitivo de la consciencia sea el estado de experiencia pura (16).
8. La naturaleza de la experiencia pura misma (19).

Hay muchos otros problemas y aquí solo se mencionan algunos de ellos. Estos problemas ya han sido estudiados antes por otras personas. Pero parece que el área de interpretación que hemos escogido aquí no ha recibido el cuidado que merece y que se le podría haber dado. Es posible que de esta área también surjan algunos problemas importantes y ésto es lo que queremos explorar en el presente escrito.

Quizá el hecho de que el maestro Nishida ha dado en el Prefacio del libro (primera edición) una pequeña explicación sobre la formación del Ensayo sobre el bien haya sido una de las razones por las que ha sido pasada por alto esta área. Sin embargo, creo que sería útil considerarla como fundamental para el entendimiento y comprensión del pensamiento que Nishida ha expuesto en su Ensayo sobre el bien (Zen no Ken-kyū).

PRIMERA PARTE

INVESTIGACION PRELIMINAR

DEL PROBLEMA.

SECCION I

PROBLEMA E HIPOTESIS

La estructura del Ensayo sobre el bien como área de interpretación presenta muchos problemas que, para los propósitos de este trabajo, vamos a reducir a preguntas que rodearán al problema central.

- 1.- El hecho es que las Partes II-III y las Partes I-IV fueron escritas en diferentes períodos. Pero, ¿será posible encontrar una diferencia de puntos de vista en la exposición?
- 2.- Si es demostrable esta diferencia, ¿se debe ésto a una distracción por parte del autor al editar el libro? O, por el contrario, ¿ha encontrado el autor un punto de vista desde el cual toda la presentación es coherente? Sin embargo, este punto de vista permanece oculto para el lector y no se hace explícito en ninguna de las Partes del libro.
- 3.- Si puede probarse esta última posibilidad (es decir, que el autor ha encontrado un punto de vista que da coherencia al libro), ¿sería posible llegar a los elementos que constituyen ese punto de vista que integra las partes?
- 4.- ¿Cuáles son esos elementos? y ¿cuál el punto de vista?
- 5.- ¿Cómo podríamos mostrar que esos lelementos corresponden al punto de vista del autor?

Ahora bien, parece que si hubiera una diferencia de puntos de vista entre las Partes II-III y I-IV, tendría que mostrarse por una indicación de los principales puntos donde pude verse aquélla.

Entonces tendríamos que preguntarnos cuál es este nuevo punto de vista al que parece llegó el autor, y cuáles son las características que apuntan a la lisolución de la diferencia

mediante ese punto de vista. Esto implica, desde luego, un análisis de aquellos componentes que en el libro pudieran indicar el camino probable para su descubrimiento. Vamos a tener que examinar minuciosamente las posibilidades inherentes al primer planteamiento del problema por parte del autor, y así tener una clave que nos guíe en el desarrollo de aquello que queda oculto en la cercanía de su autor.

Para enunciar el problema estructural de manera sucinta podemos decir: dado el hecho de que las partes no encajan (al menos este parece ser el caso), y suponiendo que el autor haya encontrado la manera en que encajan, ¿qué puede hacer una interpretación fundamental para ayudarnos a resolver el problema?

De esta manera buscamos las posibilidades que el problema estructural encierra, la manera en que el desarrollo de esas posibilidades transforma el problema, manteniendo así su importancia, y el lugar a donde nos llevan esas posibilidades (1).

Estamos pues, buscando aquellas presuposiciones inherentes al pensamiento expresado en el Ensayo sobre el bien y que en última instancia son los que propician la estructuración presente del libro. Estas se nos dan en tres etapas:

- a.- en el libro mismo,
- b.- el autor las da en obras de la misma época y que se relacionan con el libro (diario y prefacios),
- c.- en el replanteamiento del problema.

Podríamos examinar estos puntos en el orden en que han sido enunciados, pero, como además necesitamos un patrón de interpretación, primero tomaremos el estudio de los prefacios y del diario, luego el mismo libro y finalmente el replanteamiento del problema.

Es difícil tratar estos problemas sin dar un campo de referencia contra el cual deban ser vistos. Ya que aquí tratamos de encontrar una interpretación fundamental del libro, vamos a enunciar el problema de la manera siguiente:

¿QUE IMPLICA EL HECHO DE QUE EL AUTOR HAYA

LLAMADO SU OBRA ENSAYO SOBRE EL BIEN?

En esta pregunta se subsumen las preguntas formuladas anteriormente y aquellas que saldrán a luz en el curso de esta exposición.

Pero también necesitamos, aparte de un planteamiento sucinto del problema, una hipótesis que nos sirva de contrapeso en el proceso de la realización de la interpretación propuesta.

Desde luego, no necesitamos presentar de manera explícita en este momento las razones que nos mueven a adelantar nuestra hipótesis; éstas serán expuestas en lo que sigue.

Nuestra hipótesis es:que

La respuesta es que el autor, para unir las cuatro partes en forma de libro había ya logrado el punto de vista de la teoría de

UNA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA QUE TIENE COMO SU PREMISA FUNDAMENTAL QUE EL HOMBRE ES EL SER AL QUE EN HACER EL BIEN LE VA LA PROPIA EXISTENCIA.

SECCION II

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA POR EL AUTOR MISMO.

Como sucede en muchas de las obras que se publican, el prefacio es lo último que escribe el autor. En el caso del Ensayo sobre el bien el prefacio también fue escrito después de las Partes que constituyen el libro (1).

Esta situación es ventajosa porque refleja el concepto que el autor tiene de su propia obra en el momento de la publicación. Pero es desventajosa porque nos presenta la obra de una manera especial:

- a. Desde un punto de vista general que permite la integración de las partes;
- b. Desde un punto de vista diferente que permite al autor pasar un juicio sobre su obra y unir, de esta manera, las Partes;
- c. De tal manera está presentada la obra que el prefacio mismo es una interpretación del libro.

Con el correr del tiempo escribe Nishida el segundo y tercer prefacios (el segundo escrito en Taisho 10, 1922; el tercero en Showa 11, 1937; es decir, hay un período de aproximadamente 26 años), y la manera en que el maestro concibe su propio libro viene a ser la de sus libros más recientes y de sus últimas experiencias. Este hecho, desde luego, viene en nuestra ayuda al tomar la tarea de llevar a cabo una interpretación fundamental, puesto que significa que el segundo y tercer prefacios arrojan nueva luz sobre el libro.

Sin embargo, los prefacios mismos no nos dan todo ya hecho; es preciso interpretarlos a su vez. Quizá en un trabajo más extenso que éste tratemos de interpretarlos a la luz de las obras del autor escritas en ese entonces. Para los propó-

sitos del presente trabajo nos limitaremos al contenido de los prefacios sin sus explicaciones posteriores.

El hecho es que los prefacios necesitan una interpretación. Pero esta interpretación debe hacerse sólo en sus líneas más importantes, no en cada detalle. Por esta razón nos atrevemos a poner manos a la obra sin ayuda de los escritos posteriores del maestro.

El beneficio que se espera resulta de esta interpretación de los prefacios es que nos dé una base para nuestra interpretación fundamental — mediante aquello que el autor dice de su propia obra. En esta forma nuestra interpretación corre menos riesgo de ser solamente una proyección de nuestros propios pensamientos y se adhiere al pensamiento del autor.

A.- EL PRIMER PREFACIO: primera visión general de la obra.

Respecto al primer prefacio vamos a ver tres puntos:

1. La anotación que el autor hace de que cuando estaba por terminar su obra, su propio pensamiento ya había cambiado un poco (2). Esta observación por sí misma sólo nos da un lineamiento general. No nos dice hasta qué punto precisamente había cambiado ese pensamiento, ni nos dice qué elementos de la exposición fueron los más afectados por ese cambio.

Sin embargo, subrayamos aquí la referencia a la posibilidad de un cambio en el punto de vista entre las partes. Además, como el autor afirma que ya había escrito lo que ahora constituye la Parte II del libro, y que tenía las intenciones de publicarla poco después, debemos buscar ese cambio en la Parte I que ya fué escrita con ese cambio del que habla el autor. A partir de ésto debemos aclarar cuáles son aquellos puntos en que existe una diferencia. Es necesario tratar luego de encontrar los puntos entre los cuales hay una diferencia notable entre la Parte I y las Partes II-III.

2. Desde otro ángulo, el autor afirma que su pensamiento descansa sobre el pivote de la experiencia pura (3~~4~~) y enumera sus principales características:

- a. La experiencia pura es anterior a todo, aún al individuo (4). Así que nos queda un concepto de experiencia como marco dentro del cual se desarrollan las posibilidades del ser.
- b. La experiencia pura es "la única realidad" y esta realidad es activa (6). Así que la experiencia pura no es simplemente un concepto genérico en el cual encajan todas las categorías in abstracto. Más bien, es la totalidad de las posibilidades y es ella misma la realidad que está en proceso de desarrollo.

Pero cuando se unen estas dos afirmaciones existe el peligro de confundir dos puntos de vista que en el libro se presentan separadamente. Este peligro viene del hecho de que hay un punto de vista más general bajo el cual se unen aquéllos; y es necesario adquirir primeramente este punto de vista diferente. Sin embargo, lo que este hecho nos dice es que existe un punto de vista más amplio que el de cualquiera de las Partes del libro.

3. "Aun cuando la primera mitad la ocupa la investigación filosófica, he decidido especialmente llamarlo Ensayo sobre el bien porque el molle y fin último de mi investigación es el problema del vivir humano" (6).

Nos encontramos aquí con un problema que se refiere al concepto que de la filosofía tenía el autor: ¿Considera él, o no, parte de la investigación filosófica el estudio del "problema del vivir humano"? (7). Pero consideraremos este problema muy ligeramente porque lo que ahora nos concierne es que este pasaje lleva implícita una jerarquía de valores. El problema

del vivir humano tiene prioridad, por sobre el problema de la orientación especulativa. El punto de vista general desde el cual el autor contempla su trabajo tiene como una de sus características esta jerarquía.

Aún cuando ésto por sí mismo no es importante, puede al menos servirnos como elemento de confirmación al definir el nuevo punto de vista.

Por estas tres consideraciones vemos que el autor realmente no define su nuevo punto de vista en el primer prefacio; más bien, para nosotros este prefacio representa el primer planteamiento del problema que nos da algunos lineamientos que pudieran llevarnos a la solución del problema. Ciertamente es muy valioso para nuestro estudio.

B.- EL SEGUNDO PREFACIO: ¿nueva luz sobre el problema?

El segundo prefacio nos da datos que pudieran sernos de interés: uno, que hubo dos personas a cargo de la revisión de la terminología. Respecto a este punto podemos preguntar si hubo algunas correcciones o modificaciones entre una edición y otra (o qué puntos fueron corregidos cuando el libro tenía todavía la forma de manuscrito, como se nos dice en el Diario). También podemos preguntarnos si Nishida modificó algunas expresiones o párrafos de las copias en mimeógrafo de lo que ahora constituye las Partes II-III en el momento de mandarlas a la imprenta. El análisis de estos cambios podría quizá ser benéfico para la solución del problema que ahora nos ocupa (8).

El otro dato que nos da el autor es: al examinar su libro (aquí queda implícito, otro punto de vista), no podía decidirse a publicarlo tal como estaba, a causa de las imperfecciones (debemos recordar que este prefacio lo escribe once años después de publicado el Ensayo sobre el bien, 1922). Aun

así, y esto es muy importante, Nishida afirma que el libro presenta todo su pensamiento aunque sea de manera imperfecta (9). Aquí hay un problema básico que ahora no nos concierne: Dado el hecho de que el punto de vista de Nishida haya cambiado a través de los años, ¿qué es lo que el autor considera en el libro como expresión del cuerpo de su pensamiento? No nos toca a nosotros resolver esta cuestión que se nos ha venido encima. Por el momento estamos considerando esta afirmación solamente desde el punto de vista que él mismo nos da en el primer prefacio: "el meollo y fin último de mi investigación es el problema del vivir humano" (10).

C.- EL TERCER PREFACIO: ¿autocrítica?

En filosofía, "psicologismo" designa el hecho de considerar "como fundamental los datos de la conciencia, esto es, la reflexión del hombre sobre sí mismo" (11). El término se aplica también (en sentido polémico) a "la confusión entre la génesis psicológica del conocimiento y su validez, o la tendencia a considerar justificada la validez de cualquier conocimiento cuando, de hecho, lo que se ha explicado es su acaecer en la conciencia" (12).

Para el tiempo en que Nishida escribe el tercer prefacio ya ha habido críticos que se han ocupado de su obra, y se le acusa de psicologismo (desde luego, sería conveniente clarificar en qué sentido se toma la acusación. Quizá sería correcto dar por sentado que fue en sentido polémico, al menos en cuanto pudiera facilitar una mejor comprensión del punto de vista adoptado en las obras posteriores de Nishida).

Lo más interesante de esto es que Nishida acepta esta crítica como algo dado, no polemiza contra ella. Anota, sin embargo, que él unificó las partes alrededor de la experiencia

pura como centro de aquel nuevo punto de vista. Pero, ¿al aceptar esta crítica acepta también que su estudio de la experiencia pura (especialmente la Parte I) es la base de su gnoseología?

Por otra parte, ésto también puede implicar que veinte y seis años más tarde (1937) él no considera la experiencia pura como meramente la base del nuevo punto de vista que unió las Partes, sino más bien, como un punto de partida para la investigación de la realidad. El cambio que ésto representa es del concepto de experiencia pura equivalente a la realidad, a un concepto de experiencia pura como herramienta de conocimiento, una herramienta que va a ser utilizada en la investigación de la realidad. ¿Es posible que este doble sentido de la experiencia pura esté ya presente en el Ensayo sobre el bien?

Si acepta la crítica (en sentido polémico) también implica que Nishida reconoce que él expuso el punto de vista de la experiencia pura sin justificar su validez. Este ciertamente es el caso en el Ensayo sobre el bien.

Pero Nishida dice en su tercer prefacio que su pensamiento ha llegado a un punto de vista diferente y ahora interpreta su primer trabajo de manera, quizá muy diferente, pero clara (en cuanto a los elementos de su pensamiento), más clara tal vez que en la primera edición. Esto nos sería de mucha ayuda si nuestra tarea fuera examinar cómo cambió la actitud del autor hacia su obra, pero no para nuestra preocupación presente. La crítica de psicologismo será retomada más tarde (13).

D.- EL DIARIO.

Del análisis sucinto del Diario (ver Apéndice III) podemos observar que hay un proceso de desarrollo en el pensamiento de Nishida. Esto puede afirmarse,

1. A causa de las diferentes etapas de la apropiación de la experiencia Zen.
2. A causa del número de libros que el maestro leyó entonces.
3. A causa de las nuevas personas que empezaban a influenciar lo directamente.

Si tomamos en cuenta que las partes del Ensayo sobre el bien fueron escritas en tiempos diferentes dentro de este proceso de desarrollo, podemos concluir que hay una alta probabilidad de que estos escritos hayan sido hechos desde diferentes puntos de vista. Esto podemos verlo también en los datos que se dan a continuación:

- a) En Meiji 39 (1906) se imprimió un folleto, de 141 páginas, con el título "La Teoría de la realidad y Etica del Sr. Nishida". Este folleto no tenía ni prefacio ni índice. Su contenido y división de capítulos corresponde a las Partes II y III del Ensayo sobre el bien (14).
- b) En agosto de Meiji 40 (1907) se publica "Sobre el conocimiento y el amor" en Seishinkai (El mundo espiritual). Este artículo viene a constituir el último capítulo del libro (15).
- c) El 29 de octubre de Meiji 41 (16), Nishida empieza a escribir otra vez su Teoría de la Religión que probablemente constituye la Parte IV, capítulos 1-4, del Ensayo sobre el bien. Esta parte ya está re-escrita para el 12 de junio de Meiji 42 (1909) y ahora incluye (así lo cogimos de las anotaciones en su diario) la influencia de Illingworth, a quien lee el 21 de diciembre de Meiji 41. En cualquier caso, la Parte IV, capítulos 1-4, fueron terminados después del 12 de junio de Meiji 42 (1909).
- d) No se si estoy o no en lo correcto, pero uno pudiera considerar los manuscritos de las Conferencias sobre Psicología (17) al menos como la forma original de la Parte I del libro. Si

este es el caso, el Ensayo sobre el bien fué escrito en un período de más o menos cuatro años.

De manera que sí encontramos base, en el análisis del Diario, para sacar la conclusión de que las Partes pueden contener puntos de vista diferentes.

E.- CONCLUSION.

Partiendo de este breve análisis de los prefacios y del Diario de Sunshin, los lineamientos para nuestra interpretación son:

1. Hay un punto de vista unificador (aun no visto claramente, y solo apuntado).
2. Hay un cambio entre los puntos de vista de la Parte I y Partes II-III.
3. El punto de vista unificador tiene como una de sus características una jerarquía de valores.
4. Otra de sus características es poner el problema de la vida humana como "medallo y fin último" de la investigación.
5. La forma general de la interpretación debe tomar el libro como un todo. No debe llevarse a cabo desde el punto de vista de ninguna de sus partes.
6. Dado que el autor tiene una experiencia de la iluminación Zen (por muy pequeña que la consideren algunos autores), podemos esperar que el pensamiento expresado en el Ensayo sobre el bien lleva algunos resabios de ella.
7. El primer prefacio es el que primordialmente nos da los lineamientos a seguir en nuestra interpretación fundamental.

SECCION III

PRIMER REPLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.

Para poder llevar a cabo el replanteamiento del problema: "¿qué implica el hecho de que el autor haya llamado su obra Ensayo sobre el bien?" tendremos que volver al texto del libro.

El replanteamiento del problema requiere que tengamos una visión clara de aquellos puntos en los que las Partes difieren, para poder entender mejor por qué la unión debe llevarnos a un punto de vista más general. Por esa misma razón es también necesario clarificar cuáles son los elementos que constituyen el punto de partida de la investigación de Nishida. La determinación de esos elementos debe hacerse mostrando que son básicos en la obra y no conceptos tomados al azar.

El primer replanteamiento del problema debe pues responder a una pregunta ya formulada: ¿es posible que haya puntos de vista diferentes entre las Partes del libro? ¿Y si esta diferencia existe, en qué elementos hay que notarla? Una vez que tengamos alguna respuesta, tendremos que proseguir en la preparación del segundo replanteamiento del problema mediante un análisis de los elementos del punto de partida. De esta manera no solo tendremos el reconocimiento de los elementos con los que contamos para trabajar en el replanteamiento del problema; al hacerlo, ya estaremos haciendo el primer replanteamiento, pues el hecho implica una búsqueda de aquello que sirvió de base para la unión de las cuatro Partes.

A.- PRINCIPALES DIFERENCIAS ENTRE PARTE I Y PARTES II-III.

Tenemos ahora como tarea, ante todo, mostrar cuáles son las diferencias y luego mostrar dónde se encuentran en el libro (mediante referencias al texto).

1. Una diferencia que salta a la vista inmediatamente es el acento, el tono en que se expresan estas Partes.

Las partes II-III reflejan el ambiente del salón de clases, de una exposición hecha para estudiantes; es una exposición hecha por un profesor. Su manera de exponer es lógica, con un desarrollo lento en el que encontramos una progresión que en la Parte II culmina en Dios y en la Parte III en el acto bueno.

Por el contrario, en la Parte I la exposición no es de este tipo. Aquí nos habla el visionario, el profeta. Habla de una experiencia interior. Nos describe el color del cristal con el que quiere que nosotros veamos la realidad (1). O aún mejor, relaciona esa experiencia con los diferentes aspectos de la estructura cognitiva del hombre. No hay allí un expositor, encontramos un predicador. Este predicador tiene una forma de ver el mundo a la cual quiere llevar a todos.

En el tono, pues, encontramos la primera diferencia entre las Partes I y II-III.

2. El concepto de experiencia pura es fundamental a la Parte I. Esta parte no puede ser pensada excepto, como el texto mismo lo indica, como una explicación de la experiencia pura (2). De hecho, si tomamos la estructura actual del libro, la Parte I no tiene otro tema que éste. Esto no significa que no se encuentren en ella conceptos que aparecen en otras Partes del libro (tales como factor unificador, intuición, iluminación religiosa, etc.). Pero básicamente el autor trata aquí solamente de la Experiencia Pura.

Sin embargo, para sorpresa nuestra, en el capítulo 1 de la Parte II, que habla acerca del "Punto de partida de la investigación" no encontramos el concepto de "experiencia pura" como tal, ni siquiera mencionado. Sí lo encontramos usado en los siguientes capítulos de esa misma Parte y de la Parte IV,

pero no en este punto esencial (3). Por otra parte, encontramos que se mencionan "experiencia directa" e "intuición". Aún más, encontramos algo completamente diferente: al hablar el autor acerca de la intuición y la experiencia, comenta que algunas gentes dicen que éstas (intuición y experiencia) son actividades puras y pasivas. Nishida contradice esto diciendo que no puede haber funciones que, como funciones de la consciencia, sean completamente pasivas (4). Además escoge el concepto de intuición y no el concepto de experiencia, como el término que servirá de punto de partida para la investigación de la realidad.

Tomando en consideración que el concepto de experiencia pura aparece como concepto central después que las Partes II-III fueron escritas, podemos comprender que haya en la Parte I un ejemplo de la manera en que la experiencia pura y experiencia directa son sinónimas (5). Además, al hablar acerca de la experiencia directa, Nishida lo hace en conexión con los "hechos de la experiencia directa" (6) y de la "experiencia directa de la consciencia" (7), o mencionando en algunos casos la "experiencia directa" por sí sola (8).

Podemos tomar ésta como otra diferencia entre las Partes que estamos considerando.

3.- La siguiente diferencia se relaciona con la primera.

En la Parte I se describe la Experiencia Pura como un estado de consciencia. Un estado hacia el cual tiende el desarrollo de la consciencia y que es el estado primordial de la misma (9).

En las Partes II-III el concepto de Experiencia Pura es un instrumento teórico para la interpretación de la realidad (10). Es un aparato conceptual que se planta en medio de los seres para la interpretación de la realidad. ~~Pero no lie~~

Pero no llega a ser punto de partida de la investigación. Es necesario clarificar si, desde el punto de vista del libro como un todo, el concepto de experiencia pura es, o no, punto de partida de la investigación; o si es un instrumento teórico de interpretación. Pero ésto lo consideraremos cuando estudiemos el concepto (11).

4.- Otra diferencia la constituye el concepto de "unidad de la consciencia". Este concepto debe diferenciarse de la "función unificadora" que puede también (entre otras posibilidades) manifestarse en la consciencia. Esto puede verse en muchos párrafos y expresiones tales como "La fuerza unificadora del mundo objetivo y la fuerza unificadora de la consciencia subjetiva son idénticas" (12). O bien, en "... esta doble función unitiva debe reducirse a una fuerza genéricamente idéntica (13).

El concepto de unidad de la consciencia recibe un énfasis individualista en la Parte I. Lo que es unificado es la consciencia individual, constituida por la experiencia pura. La unificación puede verse en la progresión de la intuición intelectual a la voluntad, al sí mismo (jiko), a la base de la religión, hasta la verdadera iluminación religiosa a la que se alcanza la experiencia pura (14).

El concepto de unidad de consciencia es más amplio en la Parte II porque está enfocado de manera diferente. Aquí el concepto de unidad de consciencia toma un matiz histórico universalista, en contraste con el individualista estructural que encontramos en la Parte I. El autor habla acerca de la unidad de consciencia en toda una vida (15), de la unidad de consciencia de la humanidad (16), y encontramos solamente algunas referencias al proceso de desarrollo individual que se describe en la Parte I.

5.- Hay otra diferencia entre la Parte I y las Partes II-III que se relaciona con este mismo concepto.

En la Parte I la unidad de consciencia es una presuposición para la experiencia pura. La experiencia pura tiene como condición ser una experiencia en unidad de consciencia para poder ser pura y directa (17). Es, de esta manera, algo que debe darse para que la experiencia pura pueda manifestarse; y mientras se da la unidad de la consciencia, está presente la experiencia pura.

El énfasis en la Parte II no está sobre la experiencia pura. Aquí la unidad de la consciencia no es vista como un requisito para la experiencia pura. Más bien, en esta Parte, la unidad de la consciencia, la unidad de los fenómenos de la consciencia — desde el punto de vista de la experiencia pura— es vista como la única realidad (18).

6.- Una diferencia que es también importante entre la Parte I y las Partes II-III es el concepto del significado de la realidad.

Debe aclararse aquí que no se trata de considerar si la experiencia pura tiene o no significado. La cuestión es el significado de la realidad.

Las Partes II-III establecen que la única realidad es la unidad de los fenómenos de la consciencia. Pero esta verdadera realidad tiene significado. La oración dice: "La verdadera realidad no es, como se piensa generalmente, el objeto del frío conocimiento. Es algo que emerge de nuestro sentimiento y voluntad. Es decir, no es simplemente existencia sino algo que tiene significado" (19).

Sin embargo, la cuestión del significado no se propone para nada en la Parte I. Y no se presenta porque el punto de

vista es diferente (20). En las Partes II-III hace falta mancionar la cuestión del significado porque de otra manera la realidad presentada sería incompleta y por lo tanto no sería objeto de la inteligencia. En la Parte I el problema del significado no asema porque el autor se aboca a describir un punto de vista. Aun cuando la experiencia pura es objeto de esa exposición, no se toca el punto sobre el significado de la realidad.

Tomando en consideración estas seis diferencias podemos afirmar que las Partes II-III y la Parte I fueron escritas desde diferentes puntos de vista. No es solo cuestión de ónfasis, sino más bien la diferencia estriba en la manera en que se desarrolla el emplazamiento del problema para el estudio del bien.

Ahora bien, estas exposiciones, tan diferentes en tono, en orientación y propósito, debieron haber sido unidas desde un punto de vista más general.

Estamos llevando a cabo el replanteamiento del problema inicial como un primer paso para el descubrimiento de ese punto de vista unificador. La primera etapa fue apuntar las diferencias entre las Partes. La segunda será analizar los elementos del punto de partida de la investigación.

B.- LOS ELEMENTOS DEL PUNTO DE PARTIDA DE LA INVESTIGACION.

Para poder localizar esos elementos tendremos que ver cuáles son los puntos básicos sobre los cuales descansa la articulación de la investigación.

El primer elemento que es básico a las claras, es el concepto de experiencia pura. Así que tenemos ahora como tarea señalar sus elementos y características, como los da Nishida, para llegar a nuestro propio concepto, construido a partir de lo que se nos dice sobre él en el libro.

a. El primer elemento del punto de partida: la EXPERIENCIA PURA.

Si consideramos la experiencia pura desde un punto de vista general encontraremos que tiene tres elementos básicos:

1. El factor unificador de la consciencia. Este factor unificador viene a hallarse como aquella fuerza mediante la cual se unifican los fenómenos de la consciencia. Esta fuerza unificadora de la consciencia es idéntica con la fuerza unificadora del mundo objetivo (21) y se manifiesta mediante la voluntad (22).
2. La unidad de la consciencia. Esta unidad consiste en que la consciencia, como centro integrado e integrador, se encuentra a cada momento de su devenir como la misma consciencia. Así que la unidad de la consciencia descansa, por una parte, sobre la fuerza unificadora de la consciencia, y por la otra, en el "desarrollo sistemático" que la misma consciencia es (23). Todo aquello que se encuentra en la consciencia es parte de este desarrollo sistemático.
3. El estado original de la consciencia. Este estado original en el que se encuentra la consciencia y las primeras etapas de la experiencia pura, son idénticos. Pero aquí tomamos este estado original como un elemento, porque aun éste, dentro del desarrollo de la consciencia individual, se ve sujeto a la ley del desarrollo de la realidad y de esta manera constituye la primera etapa en el desarrollo sistemático de la consciencia.

Estos son los tres elementos que consideramos básicos en la experiencia pura. Pero a la experiencia pura también se le asignan características. Podemos anotar las siguientes:

1. Es un retorno al estado original de la consciencia, pero en un plano más elevado.

2. La experiencia pura es fragmentaria en los planos intermedios del proceso de desarrollo (24), y es susceptible de desarrollo hacia mayores grados de unidad.
3. Se desarrolla de acuerdo con las leyes del desarrollo de la realidad, que es un desarrollo dialéctico (25).
4. Constituye al individuo mediante la voluntad (26).
5. En el libro se describe como estado de consciencia y como un instrumento de análisis (27).
6. Es un estado de la consciencia "antes de la separación sujeto-objeto" (28).

De nuestra consideración de los elementos y características, podemos decir que la experiencia pura es un estado unitario de la consciencia que, siendo base del desarrollo de la realidad, es modelo de interpretación de esa misma realidad.

Debemos afirmar asimismo que la experiencia pura es la realidad misma (29).

b. El lugar que ocupa en el libro el concepto de experiencia pura.

También nos interesa saber qué lugar ocupa este concepto en el libro. Así que vamos a considerar un poco la cuestión que arriba se anotó (30), sobre si el concepto de experiencia pura es, o no, punto de partida de la investigación.

(a) Parece que el concepto sí es punto de partida, dado que la experiencia pura es el punto de vista desde el cual se analiza toda la estructura de la realidad.

(b) Además, en el primer prefacio se lica que la experiencia pura es el punto central del sistema de pensamiento del autor (31). Y si es el punto central, entonces desde él se hizo el estudio de la realidad.

(c) Y luego, ¿no se dice (32) que "conocer la verdad es identificarse con este estado" (de experiencia pura)? y que "la norma de toda verdad ... está en el estado de nuestra experiencia pura" (33)? En consecuencia, parecería que sí es un punto de partida.

(d) También se nos dice que la experiencia pura es idéntica con la experiencia directa; y que esta última es punto de partida de la investigación (34); así que deberíamos sacar en conclusión que la experiencia pura es también punto de partida.

(e) Y otra característica de la experiencia pura es ser base epistemológica, ya que en función de ella recibe aprobación o no, el conocimiento que el hombre tiene de la realidad. Por tanto, parece que también es norma epistemológica.

Pero nosotros llegamos a la conclusión que se dió anteriormente, que "la experiencia pura es un estado unitario de la consciencia que, siendo base del desarrollo de la realidad, es modelo de interpretación de esa misma realidad" y que "es la realidad misma".

(a') Ahora bien, un modelo de interpretación no constituye, de por sí, una norma epistemológica. Lo denominamos modelo porque,

1. No es un estado accesible sino mediante el desarrollo de la consciencia misma. Ahora, si la consciencia misma está en proceso de desarrollo, entonces el juicio respecto a la pureza o impureza de la experiencia es, o bien por sí misma (en cuyo caso no es absolutamente pura a causa del elemento de autoconsciencia), o bien es hecho por otro (en cuyo caso existe la interrogante sobre el cómo puede otro saber de ella

y juzgarla, si es un estado en el que no hay elemento del pensar). En consecuencia, podemos decir que no es una norma universal de conocimiento. Por el momento dejamos de lado la cuestión del juicio que los maestros del Budismo Zen pasan sobre el logro de sus discípulos, ya que este es un problema de diferente índole.

2. La norma epistemológica se encuentra en la Parte II, capítulo 1, donde se dice que dudar tanto "cuanto sea posible dudar" y la experiencia directa, son los puntos de partida de la investigación (35). Como ya vimos, Nishida prefirió el término intuición al de experiencia pura.

3. No podemos tomar la Parte I como una explicación de un término que apareció en la Parte II, y tomar ambos como puntos de partida, ya que el autor no lo dice así explícitamente.

4. No resulta en lo mismo designar algo como punto de partida desde el cual se realiza un análisis, y llamar lo la norma que viene a decidir la validez o invalidez de ese conocimiento.

5. Aparte de eso, las normas epistemológicas se refieren a las reglas para el conocimiento discursivo, por lo menos hasta ahora, y se aplican a la dirección del pensamiento y a los resultados obtenidos. Pero la experiencia pura es por definición "una condición en que la experiencia es verdaderamente tal como es, sin la menor adición de reflexión o discriminación" (36).

Siendo así, ¿cómo podrían aplicársele esas normas?

(b') La experiencia pura es el punto central en el pensamiento de Nishida. Pero su pensamiento mira en torno al

problema del vivir humano. De esta manera, la experiencia pura es el elemento con el que cuenta como eje de interpretación y que no es base de un sistema de normas epistemológicas.

(c') Conocer la verdad es identificarse con ese estado de experiencia pura, pero no porque ésta sea una norma de validez. Más bien, es esto así porque "La verdad es lo que unifica nuestros hechos de experiencia" (37). La experiencia pura no es una norma establecida para poder llegar a la verdad. La experiencia pura es la verdad misma, y así la verdad es más bien "la regla de nuestro pensar" (38).

(d') La experiencia directa es un punto de partida de la investigación, pero la experiencia pura no es cien por ciento sinónima con aquélla (39). Más bien, se nos dice en la obra (40) que "en el caso de oír un ruido o percibir un color, la experiencia pura señala el momento que antecede no solo al juicio que atribuye la percepción a algo externo o que acusa la presencia del sujeto sometido a tal percepción, sino que incluso precede al juicio que determina qué clase de color o sonido es el que se recibe" (41)— en este caso aquello que se refiere a la ausencia del pensar en una experiencia directa es lo que ésta tiene en común con la experiencia pura (41).

(e') La experiencia pura como un modelo de interpretación muestra la manera en que la realidad puede ser interpretada mediante su propia estructuración: como una realidad que se desarrolla de manera unitaria. De esta manera el concepto de experiencia pura no es una norma epistemológica ⁱⁿ ~~no~~, en todo caso, un paradigma hermenéutico.

Si este es el caso y si no estamos equivocados en este corto examen, entonces debemos preguntarnos si la crítica de psicologismo que se hace del libro realmente va al punto. Y aún más, tendremos que preguntarnos si Nishida, veintiseis años más tarde no malinterpretó su propio libro al aceptar la crítica de psicologismo (42).

No se busca en este trabajo una prueba cierta e incontrovertible sobre este punto, pero es de interés porque nos ayuda a localizar la posición de la experiencia pura en el libro. Vamos ahora a continuar el estudio de los elementos del punto de partida de la investigación.

c. El segundo elemento del punto de partida: la NADA ABSOLUTA.

Aun cuando encontramos que se dice poco acerca de la nada absoluta en el libro, esto no quiere decir que no sea un elemento importante en el marco de la realidad que Nishida descubre ante nosotros. Vamos a apuntar aquí las características que se le asignan.

1. Es activa. Así que no es una mera negación del ser. No es la simple desestructuración de la realidad. Todo lo contrario, es un elemento básico en esa estructuración misma.
2. Tiene características positivas (43). La nada absoluta no es una antítesis del ser; así que no implica una mera negación de los predicados del ser. Tiene sus propios atributos.
3. Es de tal naturaleza que opera dondequiera (44). No se nos dice exactamente su modo de operación. Sin embargo, es importante anotar esta característica para nuestra investigación.
4. Es uno de los atributos de la base de la realidad (45).

Así que aunque no se la define sabemos que puede ser adscrita al esquema de la realidad, y además con ciertas características propias.

5. Es el punto de inserción, en el Ensayo sobre el bien, del concepto de la divinidad. Hasta este punto, en el libro, no se había dicho una palabra acerca de las características y atributos de ese Dios, aún cuando se había hablado de él.

De estos puntos solo podemos sacar una descripción, vaga todavía, de la nada absoluta por lo que se dice en la obra. Sabemos que juega un papel muy importante en la filosofía budista, y que es algo que tiene que realizarse en la meditación Zen que el maestro practicó (47).

Hemos tomado la nada absoluta como segundo elemento del punto de partida de la investigación precisamente por la importancia que reviste ese concepto, y en especial a causa de la última característica que se apuntó.

2. El tercer elemento del punto de partida: el concepto de CARACTERÍSTICAS INTERNAS.

El concepto de características internas juega un papel muy importante en la problemática del punto de partida. Es un concepto que no se da claramente en ningún lugar específico del texto. Aun así, es necesario llegar a él para poder replantear el problema que nos ocupa en este escrito (48).

Quizá podamos descubrir lo que el concepto indica si vemos algunas de las características del mismo y de los conceptos que están ligados a él.

1. Se utiliza en expresiones tales como: "todas las cosas emergen de las características internas de Dios" (49), y "El bien es la satisfacción de las exigencias internas

del yo" (50). Pero como puede verse en la segunda cita, del concepto de características internas pasamos inmediatamente al concepto de exigencias internas.

2. Podemos encontrar el concepto de exigencias internas en varios párrafos: "... la verdadera realidad es el libre desarrollo que surge de la interna necesidad de una cosa" (51). Esta necesidad interna de las cosas viene a manifestarse en la consciencia individual como una "exigencia interna" y por eso "realizar la personalidad ... es seguir las más solemnes exigencias interiores"(52). En la estructura del conocimiento, el conocimiento es el resultado del "desarrollo de una fuerza latente interna" (53). Y en ética, como ya vimos, "lo que se llama seguir las sinceras exigencias internas del sí mismo, ... es lo que se denomina la manifestación de la verdadera personalidad del sí-mismo..." (54). Y también: "Toda buena acción tiene que provenir de las necesidades internas del yo" (55). La felicidad depende de la realización de estas exigencias y de la realización de los ideales (56). También podemos citar: "El bien es algo que debe ser explicado únicamente por las exigencias internas de la consciencia" (57). Y así sucesivamente...

3. Estas características internas son la base de nuestro descubrimiento de la libertad.(58).

4. La necesidad interna de la personalidad es la sinceridad (59), y sinceridad "significa las exigencias más profundas del espíritu total" (60).

De la consideración de estas observaciones que Nishida hace sobre las características internas podemos decir que las características internas de un ente son aquellas que expresan lo que ese ente es en su propia realización.

Con este breve análisis hemos llegado al final del primer replanteamiento del problema. Hemos visto, en forma esquemática, cuáles son los elementos y la dificultad que encontramos para ver el libro como una unidad a menos que alcancemos aquel punto de vista que había logrado el autor al unir las Partes.

Tenemos ahora los tres elementos básicos del punto de partida y vamos a proceder a hacer el segundo replanteamiento del problema que nos ocupa en este escrito.

SECCION IV

SEGUNDO REPLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.

Una vez que se ha propuesto el problema en dos niveles, es necesario alentarnos un poco en la cuestión y desarrollar las posibilidades inherentes al planteamiento del problema para vanzar en nuestra interpretación.

Encontramos que el pensamiento expresado en esta obra de Nishida puede estructurarse — desde luego, entre otras posibilidades— de tal manera que pueda llevarnos a la solución del problema estructural del Ensayo sobre el bien que nos hemos puesto como tarea. Ahora bien, si pueden hacerse otras estructuraciones con este mismo pensamiento, ¿qué criterio nos guiará al hacer el presente intento?

El criterio es el siguiente: ir de lo que se propone más explícitamente a lo que está implícito, de tal manera que el problema de la profundización del pensamiento pueda salir a luz; e ir de lo que sirve de punto de partida a lo que es resultado.

En lo que hace a la exposición en el presente escrito, el criterio es ir de lo menos a lo más unificado, esto es, del planteamiento del problema a través de tantos replanteamientos como se necesiten, hasta llegar a la solución o a una solución probable del problema.

Teniendo éste en cuenta vamos a ver qué tipo de desarrollo en el pensar está presente en el libro para seguirlo como lineamiento. Esto debe hacerse tomando como base los elementos que hemos visto en la sección anterior. La meta es encontrar la dirección del pensamiento del autor para llegar así a conocer las implicaciones de lo que nos dice. Pero encontramos que la manera en que se muestra esta profundización es como una progresión. Vamos a verla bajo los tres elementos mencionados.

A.- DE LA EXPERIENCIA PURA A LA UNIDAD DE LA REALIDAD.

Encontramos que la percepción de la realidad tiene diferentes grados de perfección. Hay algunas etapas en esta progresión:

1. La visión ordinaria de la realidad.- No toma en cuenta— en los actos en que se manifiesta,— la estructura del universo, ni el lugar que el hombre tiene en aquél. Así que pasa por alto todo lo que se dice en este libro (1). La realidad es percibida mediante una mezcla de pensamiento y percepción (2), falta de autoconsciencia (3), fusión de los fenómenos de la consciencia (4), y con una voluntad que no se encamina a la satisfacción de las exigencias internas(5) del ser del hombre. El resultado es una pérdida de unidad (6), esa unidad que debería existir en todo lo que es. La voluntad del hombre, que debería ser medio para alcanzar esa unidad (7) pierde el camino y no lo busca.

En pocas palabras, la visión ordinaria de la realidad se caracteriza por el hecho de que el hombre se olvida de sí mismo y se olvida de la unidad del universo. Es la insinceridad del individuo.

2. La experiencia pura.- Logra una visión de la realidad tal "como es sin la menor mezcla de pensamiento" (8). Por primera vez hay unidad de consciencia, y el individuo se hace consciente del punto central en que se encuentra en el universo. El individuo se constituye mediante la experiencia pura (9). Pero aquí individuo no significa un ser en cuanto que ese ser esté separado de otros. Más bien, es ese ser que en cuanto autoconsciente busca, mediante la voluntad, la unidad a la que tiene todo el universo.
- 3.- Un paso adelante lo constituye la visión de la unidad de

la realidad.- Aquí no solo encontramos la autoconsciencia, la voluntad y la unidad, sino también la unidad de la realidad se percibe en su base, en su medio de realización (la voluntad), en la ley que dirige su desarrollo (10) y en su fin (11). De esta manera no es un mero punto de vista egocéntrico en busca de la unidad, sino una visión que abarca todo y desde la cual se llevan a cabo las acciones.

La mayor parte de las acciones se llevan a cabo desde los puntos de vista que hemos considerado hasta ahora. Pero hay, quizá, un cuarto que marca la perfección de esta progresión. Esta cuarta etapa será considerada después (12).

La acción no depende solamente del punto de vista escogido, sino también de la situación y del individuo. Pero aquí, en relación con uno de esos aspectos, encontramos una gradación y, consecuentemente, una variación en el grado de bondad de la acción.

B.- DE LA NADA ABSOLUTA A LA BASE DE LA REALIDAD.

La segunda progresión es en el orden ontológico. Encontramos en el libro una profundización en la estructura metafísica de la realidad. No sólo se dan el ser y el no-ser. Más allá de esta oposición está la nada absoluta que ya vimos en algunas de sus características. Ahora bien, esta nada absoluta que tiene sus raíces en el pensamiento oriental y entre los místicos (13) y la teología negativa en el occidente, es otra manera de afirmación más allá de los opuestos y contradictorios.

No hay, en el pensamiento expresado por Nishida (en el libro que ahora consideramos) una conexión discursiva directa entre esta nada absoluta y la base de la realidad. Encontramos la progresión pero no se expresa lógicamente en esa obra.

Hay todavía otra discontinuidad en este mismo punto. La base de la realidad de pronto se torna Dios. No se nos dice por qué la base de la realidad debería llamarse Dios. Al llegar a este punto nos preguntamos qué clase de Dios es este que ha entrado de pronto en nuestro esquema de realidad por la puerta oculta de la nada absoluta. ¿Es éste el Dios de la teología cristiana, de la filosofía occidental, de sistemas de pensamiento orientales? Otra pregunta que surge también es la de si Nishida mantiene la distinción que Eckhart, a cuyo pensamiento hace repetidas referencias, hace entre Dios y Deidad (14) y que es tan decisiva en su pensamiento. Y también, cabe preguntarse si es la intención del autor poner en el mismo plano la Nada Absoluta de la Perfección de la Sabiduría (Prājñāpāramitā) del Budismo Zen, con el Dios de la religión cristiana (15).

Pero aquí no se trata de hacer teología ni de llevar a cabo un estudio comparativo de religiones. Mencionamos el hecho porque tal irrupción no podía menos que sorprendernos. Sobre todo, porque encontramos dos capítulos enteros dedicados a tratar sobre Dios (16).

Para los propósitos de nuestro problema lo que es importante notar es que ahora tenemos dos bases de la realidad: Dios (17) y la voluntad, que "...^{es} substancia es el fundamento de la realidad" (18). Este problema desde luego es importante para nuestro problema inicial y por esto vamos a ver si la solución que encontremos para el problema inicial también nos da una base para la solución de este otro.

C.- DE LAS CARACTERISTICAS INTERNAS AL BIEN.

Tras esta progresión es probable que haya dos presuposiciones que vamos a tratar de expresar como:

- La ley del desarrollo unitario (19).

- Un concepto ya establecido de lo que constituye el ente; o al menos la posibilidad de establecerlo.

Aún cuando tomáramos el punto de vista de que esta segunda presuposición no es necesaria, todavía tendríamos que preguntarnos por el locus de la aplicación consciente de la ley del desarrollo unitario.

Vamos a tratar de ver la progresión desde las características internas al bien. Nishida tomó un concepto aristotélico como base de esta progresión que va de las características internas al bien. Es el concepto de entelechia (20). No vamos a considerar aquí la conveniencia o inconveniencia de ese hecho (21). Más bien, tenemos que tomarlo como algo dado y clarificar, desde allí, algunas de las características de la progresión.

Esta progresión se da en varios niveles: el que corresponde a los seres inanimados, el que corresponde a los vegetales y animales, el que corresponde a los individuos—y el que corresponde a su elaboración como concepto ontológico.

En el caso del primero y segundo niveles, no hay problema: todo viene a ser aquello que tiene como fin, y ese fin es el bien. Pero en el caso del individuo ¿cuál es ese fin que puede llamarse su exigencia interna? Hay varias respuestas posibles que podríamos tomar del libro:

1. la unidad de la consciencia;
2. la voluntad que logra la unificación del universo;
3. la integración del individuo a ese desarrollo unitario;
4. la unidad interior del individuo.

Cada una de estas posibilidades podría quizá escogerse en diferentes etapas de la exposición del pensamiento de Nishida. Pero considerando la obra desde un punto de vista general debemos volvernos a formular la pregunta. Tenemos ya suficien-

tos elementos en el replanteamiento del problema para solucionar casi completamente esta cuestión. Sin embargo, hay todavía otro elemento que nos dará la clave para la respuesta al problema inicial y a este problema que ahora tenemos ante nosotros, y que es parte del problema inicial.

Vamos a ver entonces el concepto ontológico.

El punto inicial es la exigencia interna del individuo. Esta exigencia interna está moldeada, como ya vimos, por sus características internas por una parte, y por otra, por la ley del desarrollo unitario. Esta ley lo lleva de una menor unidad a una unidad cada vez más y más grande. Ese grado de unidad en el que las exigencias internas del individuo encajan con las características internas de otros individuos y con las del resto de los entes — ese nivel de unidad que es "el desarrollo y perfección de la voluntad" se llama bien (22). De esta manera el bien se explica "por las exigencias internas de la conciencia" (23).

Con estas tres progresiones hemos llegado al punto en que los replanteamientos del problema "¿Qué implica el hecho de que el autor haya llamado su obra Ensayo sobre el bien?" han permitido que las posibilidades inherentes al problema salgan a la luz y también nos ha colocado en posición de lograr aquella profundización en el problema que preserve su contenido.

Hemos analizado los principales elementos, hemos estructurado el pensamiento de Nishida según criterios dados en el curso del desarrollo, y hemos traído aquello que parece ser lo más esencial en la obra a una perspectiva dentro de la cual podemos apreciar su importancia relativa para el problema que nos concierne. Es hora de entrar a las implicaciones de la unión de las Partes y encontrar una solución preliminar a nuestro problema inicial.

SECCION V

SOLUCION PRELIMINAR DEL PROBLEMA.

Aun no tenemos ningun resultado de la consideración de los elementos y del segundo replanteamiento del problema, excepto que el problema se ha hecho más agudo y que aún no hemos encontrado una solución. Pero no es que no tengamos todavía los elementos para una respuesta, sino que nos falta el eje alrededor del cual esos elementos pueden girar para constituir un todo orgánico. La organización de este material debe hacerse con aquellos elementos que son más básicos en la obra de Nishida que ahora consideramos, y debemos buscar una respuesta para nuestro problema a partir de esa armonización.

A.- PUNTOS DE ACCESO.

Tenemos dos puntos de acceso. Uno ha sido presentado en páginas anteriores, y el segundo es nuevo. El primero es:

1.- La ley del desarrollo unitario.- Esta ley opera en el universo a nivel de cada ente, y en general, hacia el logro de la unidad de toda la realidad. Esta unidad establece la realidad (1). Y en esta realidad se produce un desarrollo mediante oposición (2). Las contradicciones y conflictos originados en este desarrollo son resultado precisamente "de las características de la realidad misma" (3). Sin embargo, la más grande característica de este desarrollo unitario es que "la realidad poco a poco va mostrando, como realización, su esencia oculta" (4). Y "la característica fundamental de la formación de la realidad viene a manifestarse por vez primera en el desarrollo del espíritu" (5). Este espíritu es "la función unificadora" de la realidad (6), y como en la realidad dondequiera está presente este desarrollo unitario, "en la realidad entera hay unidad" (7).

Así que lo que hemos llamado la ley del desarrollo unitario—una vez que hemos encontrado que la función unificadora de la realidad se denomina espíritu (8) y que el yo es el unificador del espíritu (9)— viene a localizarse en el sí-mismo que es "la expresión del poder unificador de la realidad. Es decir, una fuerza inmutable y eterna" (10). Pero hay dos clases de espíritu: uno que es el espíritu interno subjetivo y que viene a ser solo la fantasía individual, y "en con-traposición a éste, el espíritu grande y profundo es la actividad misma del universo que se une a la verdad del univer-
so (11).

Vemos de esta manera que la ley del desarrollo unitario no es algo que dirija el movimiento del universo desde fuera. Más bien, es algo que se encuentra en el sí-mismo y que actúa mediante la voluntad del individuo.

La segunda gran puerta de acceso la constituye

2.- El concepto de personalidad.- Este concepto, nos dice Nishida tomando las palabras de Illingworth en su libro Personality Human and Divine, está constituido por tres elementos: la autoconsciencia, la libre voluntad y el amor. Nishida convierte estos tres puntos en el foco de su exposición sobre Dios. Nos dice que "si hay autoconsciencia en la personalidad de Dios, cada unidad de fenómenos de este universo tiene que ser esa autoconsciencia" (12). En cuanto a la libertad en Dios nos dice: "Como Dios es la base de los millares de existencias y aparte de El no hay nada que exista, y los millares de cosas emergen de las características internas de Dios, El es libre, y en este sentido Dios es realmente libre en absoluto" (13). Finalmente, respecto al amor en Dios nos dice: "Dado que la actividad unificadora de Dios es directamente la actividad unificadora de todas las cosas, como

Eckhart dijo, el altruismo de Dios debe ser su amor propio mismo. Así como nosotros amamos nuestras manos y pies, así Dios ama todas las cosas" (14).

Podemos decir que personalidad es la restructuración de la realidad—i.e., la restructuración de la unidad de los fenómenos de la consciencia— por el amor de Dios, por la cual este amor se hace uno con la realidad (15).

Pero no tratamos de hacer aquí un análisis de la relación del pensamiento de Nishida con la teología cristiana de manera directa, porque éste no es nuestro propósito principal. El problema que nos ocupa es de otra clase. Ahora tenemos todos los elementos que necesitamos para poder esbozar una solución preliminar del problema.

B.- SOLUCION PRELIMINAR DEL PROBLEMA.

Tomando como punto de partida los datos que nos da Nishida, podemos ahora tratar de hacer la interpretación fundamental del Ensayo sobre el bien sobre una base preliminar, y traer a luz lo que está implícito en la unión de las cuatro Partes.

En el libro de Nishida podría parecer que el concepto de personalidad se aplica a Dios por antonomasia y únicamente a él. Pero esto no es así. Desde la Parte III, capítulo 13, encontramos que "en una palabra, el bien es la realización de la personalidad" (16). Esta es una afirmación en general, pero quizá podríamos organizar lo que encontramos en diferentes lugares del libro y hacerlo de tal manera que nos ofrezcan una comprobación, por lo menos en lo que hace a los elementos, de nuestra respuesta al problema inicial,

Tras el estudio sobre el bien, y como algo implícito que va junto con él, encontramos una presuposición filosófica respecto a la estructura de la personalidad. Esto no se re-

fiere solo a la personalidad como concepto universal sino que también abarca la personalidad del hombre. Como nos dice el maestro: "el meollo y fin último de mi investigación es el problema del vivir humano" (17). Precisamente por ésto se presupone una teoría filosófica de la estructura de la personalidad humana.

Esto quiere decir que el individuo está de alguna manera situado como pivote para la unificación dentro de la concretización de la ley del desarrollo unitario. Así que su propia unidad depende de su cooperación e integración a este desarrollo. De esta manera, en su propia participación el individuo encuentra el principal problema del vivir humano: o bien no participa y se sustrae a este desarrollo unitario, o por el contrario, resuelve su problema principal que es pasar de la mera individualidad a la individuación personal. En otras palabras, el principal problema del individuo es llegar a ser una persona.

En consecuencia, como la personalización es el problema principal del vivir humano, y dalo que su logro es equivalente al bien actuar, al individuo le va la existencia como ser humano en hacer o no el bien.

De esta manera se constituye una ética que tiene como principales valores la personalización del individuo, y consecuentemente, la realización de esa unificación. Pero esto es solo una afirmación preliminar y todavía tenemos que buscar las posibilidades más profundas del problema.

Luego, desde el punto de vista de la experiencia pura no hay separación entre partes de la realidad. La realidad es una, indivisible, más allá de oposiciones y contradicciones. Así Nishida nos dice que en la experiencia pura no se da un sí-mismo que pudiera oponerse ni a la naturaleza ni a Dios. (De esta manera se soluciona el problema que nos encontramos

antes, en la Sección IV, B., respecto a las dos bases de la realidad). En la experiencia de esta no-diferenciación mora el verdadero valor de la religión. En otras palabras, mora en la iluminación religiosa, en el renacimiento religioso. Desde este punto de vista y de esta manera, aun afirmar "la unidad de sustancia entre Dios y el hombre" (18) es una objetivación que sólo puede hacer sentido desde el plano de la experiencia pura. Además, la religión existe para hacer ésto explícito aun para aquellos que no han logrado ese punto de vista, y es, de esta manera, un camino de realización. Este es su aspecto funcional.

Pero estamos aquí en buen lugar para tratar acerca de aquella cuarta etapa en la progresión desde la experiencia pura a la unidad de la realidad (acerca de la cual se habló en la sección anterior). Para esto, tendremos que retomar el concepto de la ley del desarrollo unitario de la realidad.

En el capítulo 5 de la Parte IV del Ensayo sobre el bien Nishida hace la anotación de que "Este capítulo no lo escribí para este libro. Pero como me ha parecido que estaba íntimamente ligado con el pensamiento del presente ensayo he decidido ponerlo aquí" (19), y esto es muy sorprendente. Es sorprendente porque una vez que consideramos el libro entero desde un punto de vista general, este capítulo sí está íntimamente ligado al pensamiento expresado en el resto del libro. Este capítulo, al incluirse aquí, marca un cambio radical respecto al significado del resto del libro, en la exposición del pensamiento en el Ensayo sobre el bien. Aquí encontramos que la ley del desarrollo unitario, que la función unificadora no es otra cosa que el amor. De esta manera todo el concepto del desarrollo de la realidad hace una vuelta completa; ahora todo se desarrolla hacia la personalización. Y el individuo, una vez que llega

que logra la personalización-(20), obra por amor, hace obras de amor, y de esta manera la unificación de la realidad es una obra de amor, el trabajo de una visión personalizadora de la realidad (21).

Al llegar a este punto encontramos un retorno en el pensar que se expresa en el libro:

1. El individuo es constituido mediante la experiencia pura y mediante el desarrollo unitario de la realidad; pero él a su vez, contribuye a este desarrollo unitario.
2. Todas las oposiciones dentro de la realidad se ven unificadas por este desarrollo unitario; pero es precisamente esta unidad la que establece la oposición (22).
3. Una vez que el hombre se integra al desarrollo unitario de la realidad, se personaliza; pero él, a su vez, personaliza la realidad.

Podemos pues decir que este retorno en el pensar del maestro puede resumirse en la noción de interdependencia. Es una relación mútua, no una acción unilateral.

Tenemos con esto una visión preliminar del pensamiento que nos dice que el hombre es aquel ser al que en hacer el bien le ve la propia existencia; encontramos una experiencia (pura) que nos da una visión unitaria de la realidad; encontramos una ética que tiene como valor central la personalización; encontramos una religión como camino de realización; y, finalmente, encontramos que el autor concibe el amor como el origen y fin de toda realidad.

SEGUNDA PARTE

DESARROLLO DE LAS POSIBILIDADES

DEL PROBLEMA.

Hemos visto los resultados de la investigación preliminar del problema y llegamos a una visión del concepto de personalidad como el concepto básico. Nuestro esfuerzo hasta ahora ha estado orientado de la siguiente manera:

- a. a la clarificación de los conceptos fundamentales del libro;
- b. mediante un estudio de los conceptos periféricos,
- c. para lograr alcanzar el concepto básico en el libro y que vendrá a ser la base de la demostración de la hipótesis.

Pero ahora tenemos como tarea examinar más de cerca la manera en que el concepto básico al que llegamos se vuelve la base de una Antropología Filosófica. Este es el propósito de la segunda parte.

Una pregunta que se origina en este punto es: ¿por qué llamar Antropología Filosófica a la teoría sobre la cual descansa la unión de las cuatro partes del libro? Esta es una cuestión de método. Pero es una cuestión que se origina en Nishida primeramente, porque él trató de hacer filosofía a la manera occidental. Sin embargo, su expresión no da crédito completo al trasfondo oriental de su pensamiento. Es decir, hay un problema básico en el método utilizado en el Ensayo sobre el bien ya que el autor escogió dar a su libro una apariencia occidental citando o haciendo referencia a un sinnúmero de autores occidentales. Por esta razón es necesario hacer una confrontación entre el Ensayo sobre el bien y el pensamiento filosófico occidental a fin de clarificar la obscuridad metodológica original que existe entre los dos.

Sin embargo, nos encontramos que el término "antropología filosófica" mismo es problemático en muchas maneras (1) y en nuestras palabras podríamos decir que es problemático de la siguiente manera:

1. Aun no tiene una lista específica de requisitos para su tematización;
2. El término varía en su significado según el punto de partida que se tome.
3. El término no designa, como tal, una disciplina que haya existido por mucho tiempo en los sistemas filosóficos.

Por estas razones vamos a delinear en forma general las maneras de llegar al concepto del hombre que ha habido en el pasado, y luego iremos al encuentro de los requisitos que Heidegger (a nuestra manera de entender) anota para esta disciplina. De esta manera tendremos una idea clara de aquello que la teoría que yace bajo la unión de las cuatro partes del Ensayo sobre el bien, debe contener. Luego trataremos de demostrar que esta teoría puede ser encontrada en el libro.

Vemos que las consideraciones a hacer son: la Antropología Filosófica como problema—los diferentes métodos de llegar al concepto del hombre (Sección I). Luego, en cuanto que la disciplina no tiene una formulación específica y aceptada generalmente, vamos a estudiar los requisitos que, en nuestro entendimiento, Heidegger establece para la Antropología Filosófica (Sección II). Cuando se haya hecho ésto, vamos a tratar de mostrar cómo, en las implicaciones del problema inicial de nuestro trabajo, Nishida nos da el punto de partida para una Antropología Filosófica (Secciones III-V). Con esto habremos cubierto la tercera parte de lo que entendemos por "interpretación fundamental" (2). Luego trataremos de delinear las principales características de la antropología filosófica implícita y de ensanchar con ella nuestro entendimiento de las relaciones que guarda con la metafísica y con la ética (Sección VI). Con ésto daremos por terminado nuestro estudio.

SECCION I

EL PROBLEMA DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA.

Desde cualquier ángulo que nos acerquemos a la antropología filosófica encontramos, desde Kant (1) que el concepto mismo varía de filósofo a filósofo. Viene a ser un problema por cinco razones:

1. Su objeto.- Se nos dice en un diccionario (2) que su objeto es "la esencia del hombre como tal, su lugar en el cosmos y su destino." Luego, el Dr. Larroyo (3) nos dice que la antropología filosófica trata de "descubrir ... cómo y por qué él (i.e. el hombre) hace su vida." Desde luego, aun estas dos expresiones del objeto no son iguales, al menos en cuanto a que una nos daría las coordenadas del hombre en el cosmos, su esencia y su destino, mientras que la otra nos va a hablar acerca de "todo el hombre en sus nexos estructurales consigo mismo, con la historia, con la sociedad y con el universo" (4). Así que no encontramos una exposición del objeto de la antropología filosófica que sea clara y aceptada generalmente.

2. Otra manera en que la Antropología Filosófica es un problema es su método.- El Dr. Larroyo nos dice que "la teoría del hombre entero" se hace mediante una interpretación "a la luz del sentido y del valor" (5). Esta definición no nos da una idea adecuada del método a seguir. Pero no es solo el caso del libro del Dr. Larroyo, que no trata la cuestión del método (6), sino más bien, el problema del método es extensivo al estado presente de la disciplina.

3. Una tercera manera en que la Antropología Filosófica es problemática es el área de la cual toma sus datos.-En esto hay también gran variedad. Sin embargo, el problema es muy grande cuando vemos que muchos de los libros escritos sobre el tema

nos hablan de tantas disciplinas de las cuales toma sus datos, que es probable que solo un genio pueda abarcarlas todas para llegar al objeto, o bien, que por muchos años venideros la Antropología Filosófica va a continuar dentro de la filosofía como una disciplina subdesarrollada.

4.- La región en la que trata su objeto.- También ésta es un problema. Aquí es importante esta cuestión. Dado que la Antropología Filosófica tenga que tomar sus datos de un gran número de disciplinas, ¿llegamos entonces a una "gran teoría", a un nivel supra-científico de la teoría que no es todavía filosófico? ¿o llegamos al nivel filosófico? y ¿qué criterio se debe tomar para la determinación de este nivel filosófico?

5.- Otro punto problemático es el papel de la Antropología Filosófica en la filosofía.- ¿Es solo una "rama"? O, por el contrario, ¿es el fundamento de la filosofía? ¿Cuál es su lugar en la filosofía?

En estas cinco áreas la Antropología Filosófica es todavía un problema. En Kant, que fué el primero en esbozar un esquema de esta disciplina, encontramos el problema en la siguiente manera:

- a. Objeto.- "Lo que él mismo (i.e. el hombre), como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo"(7).
- b. Método.- Quiere llegar del conocimiento del hombre "como un ser terreno dotado de razón como su esencia específica" (8) al conocimiento del hombre como "ciudadano del mundo" (9).
- c. Datos.- En cuanto podemos ver de los contenidos de la primera parte del libro, el autor toma sus datos de un gran número de disciplinas. Clasifica sus datos según el conocimiento que dan acerca del (exterior e interior del) hombre.

Los puntos cuatro y cinco (región y papel que juega) no

se hacen explícitos en el libro de Kant. En otras palabras, para Kant la Antropología es una "ciencia del conocimiento del hombre desarrollado sistemáticamente" (10). La Antropología en sentido pragmático "trata de investigar... lo que él mismo (ie el hombre), como ser que obra libremente, hace, o puede y debe hacer, de sí mismo" (11).

La Antropología consta de dos partes, una "Didáctica Antropológica" que trata "De la manera de conocer el interior así como el exterior del hombre" y contiene tres secciones (12). Una segunda parte llamada "Característica Antropológica" trata "De la manera de conocer el interior del hombre por el exterior" e incluye también el estudio del carácter de la persona, del sexo, del pueblo, de la raza y de la especie.

Pero si juzgamos esta obra a la luz de su Prólogo, parecería que es una presentación incompleta de lo que el autor quería proponer como una antropología filosófica. Es decir, debemos hacer notar que esta Antropología carace precisamente de aquello que la haría filosófico-pragmática. Esto debe decirse aun cuando la primera parte de lo que es hoy ese libro tiene una orientación epistemológica. Sin embargo, generalmente se da a este escrito el crédito de ser el principio de la disciplina. A Max Scheler cupo el honor de haberla transformado en una ciencia.

Antes de proceder al examen del progreso hecho en el establecimiento del objeto de la Antropología Filosófica y su presentación actual, vamos a echar una ojeada a la prehistoria de la disciplina. Esto va a hacerse de manera esquemática y solo desde el aspecto metodológico, considerando la manera de llegar al concepto del hombre.

A.- MANERAS DE LLEGAR AL CONCEPTO DEL HOMBRE EN LA PREHISTORIA DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA.

Podemos decir que entre las maneras de llegar al concepto del hombre las principales son:

1. Del concepto de Dios o del Absoluto.- Encontramos este concepto del hombre en el pensamiento de algunos místicos. Dios es la perfección absoluta y el hombre, su creatura, es imperfecto por sí solo. Por lo tanto, el hombre se le da ayuda, una ayuda que viene de Dios, para que pueda, una vez más, estar unido a El (13).

2. Desde una cosmología dada.- Este concepto era muy común en tiempos antiguos. Implica principalmente la idea de que el hombre forma parte de este universo y que el hombre debe definirse en relación con aquél. Así encontramos, por ejemplo, que Heráclito dice:

"Porque aunque todas las cosas vienen al s r de acuerdo con la Ley (Logos, ley del universo) los hombres parecen como si nunca se la hubieran encontrado cuando se encuentran con palabras (teorías) y acciones (procesos) como las que yo expongo, separando cada cosa de acuerdo con su naturaleza y explicando cómo fue hecha" (14).

3. Desde la constitución del hombre.- En esto, quizá, encontramos un único gran ejemplo en el concepto de las dos naturalezas en la sola persona de Cristo (15). En el concepto de persona se halla un concepto del hombre que, aun cuando tiene como punto de partida el concepto de Dios, una de los antiguos elementos en uno solo. De la constitución de Jesucristo (hombre-Dios) se deriva el concepto del hombre.

4. De la premisa que el homo = hombre.- Esta manera de pensar se ejemplifica en los alquimistas (16) y fue llevada a épocas posteriores por Leibnitz y sobrevive en los modernos exponentes del hermetismo (17) como uno de sus principios (principio de correspondencia).

5. Del estudio de las ciencias naturales.- Esta manera de llegar al concepto del hombre empieza por el estudio general de la naturaleza y considera al hombre como un ejemplo más de las leyes naturales. Un ejemplo característico de este método es Herbert Spencer.

6. Del estudio de la historia.- Este método tiene dos ramas principales: una que toma el "progreso histórico" como el concepto básico para el entendimiento del hombre (18); y una segunda que es el origen del concepto de la temporalidad del hombre en el existencialismo (19).

De ninguna manera es ésta una lista exhaustiva de las maneras de llegar al concepto del hombre en la prehistoria de la Antropología Filosófica, pero para los propósitos de nuestra interpretación fundamental, nos da una perspectiva y una manera de apreciar los esfuerzos anteriores en el estudio del hombre.

Juntamente con esto deberíamos tener en mente dos principales diferencias entre la Antropología Filosófica y los conceptos del hombre logrados en la prehistoria de la disciplina:

- a. Aquello que una filosofía dada afirma como concepto del hombre difiere radicalmente de lo que una filosofía toma como punto de partida para el concepto del hombre.
- b. Una opinión respecto al hombre difiere de un análisis sistemático llevado a cabo desde un aspecto inicial del hombre.

Ahora estamos en posición de echar una ojeada al concepto del hombre en la Antropología Filosófica de nuestros días.

B.- LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA EN NUESTROS DIAS.

Encontramos en nuestros días algo que podría llamarse la corriente única de la Antropología Filosófica. Es un desarrollo

reciente e incluye a casi todos los principales filósofos contemporáneos. Podemos tratar de expresarlo de manera sucinta de la siguiente manera:

El hombre se concibe en su situación concreta y viene a realizarse por la acción (20).

Vamos aquí a considerar brevemente el pensamiento de Heidegger, Jaspers, Max Scheler y Teilhard de Chardin, desde este punto de vista.

En el caso de Heidegger, el "ser ahí" (21) es "en el mundo" (22) "con otros" (23), y "su esencia está en su existencia" (24). Esta existencia se actualiza en última instancia en la acción (25), en el marco de la temporalidad (26) y el "estado de resuelto" (27). En la comprensión del Ser por el "ser ahí" se hace posible la libertad (28), y la ética se constituye por el morar del "ser ahí" en el Ser (29): la acción ética es la verdad misma (30).

En el caso de Jaspers, el hombre, en un mundo (31) permeado por el "abarcante" (32), actúa en "situaciones límite" (33) y se realiza por aquella acción (34) en la que el Ser (35) puede ser des-cifrado (36). El hombre es pues la cifra (37) del Ser.

Para Max Scheler, el hombre es esencialmente autoconsciente, mundo-consciente, y consciente de un ser absoluto (38); y mediante la acción, del hombre mismo se auto-realiza, se auto-diviniza (39).

Para Teilhard de Chardin, aun cuando su pensamiento va en una dirección diferente de la de los otros tres pensadores con quienes lo hemos puesto aquí, existe sin embargo el mismo trasfondo: el hombre, en el proceso de cosmogénesis (40) completa el plan de creación continua mediante su acción (41) y mediante ésta se lleva a cabo el proceso de cristificación; en

su acción el hombre también se cristifica (42) y llega así al fin de la evolución (43).

Esta es una presentación muy breve de cuatro pensadores contemporáneos importantes. Entre ellos, a Max Scheler se le considera como el verdadero fundador de la Antropología Filosófica. Sin embargo, la cuestión del método no se aborda específicamente en ninguno de los escritos de estos pensadores. Hay, empero, según mi opinión, un escrito de Heidegger que nos da los requisitos metodológicos para su establecimiento. Por esta razón estudiaremos este pequeño pasaje de Heidegger en la sección que sigue. En este pasaje encontramos cuatro características que hacen deseable su estudio:

1. La presentación de los requisitos es muy concisa;
2. Apunta a los requisitos más fundamentales,
3. Es aplicable a la interpretación que ahora nos ocupa;
4. La presentación une la filosofía y la ciencia (positiva) en la enunciación de los requisitos para una disciplina científica.

SECCION II

LOS REQUISITOS PARA UNA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA.

Hasta ahora hemos visto diferentes conceptos del hombre que han sido presentados por algunos pensadores y las diferentes maneras en que el concepto del hombre había sido formado antes que ellos. Por sí sola, esta exposición tan breve no nos llevaría a ninguna parte. No es suficiente enumerar y clasificar; también debemos buscar una indicación de lo que se requiere para que haya una Antropología Filosófica. Solo unos pocos pensadores han desglosado con claridad el aspecto normativo de esta disciplina. Entre los pensadores de los últimos tiempos, Heidegger ha sido uno de ellos.

Tomaremos aquí como requisitos, los que Heidegger propone en una de las oraciones de su Kant y el Problema de la metafísica, ya que es resultado de un pensar que confronta a Kant, a Dilthey, Scheler y otros filósofos, y podría ser considerado como el punto inicial para la clarificación del problema.

La oración dice que la interrogación del hombre viene a "convertirse 'antes bien en un deber del filósofo', a condición de que la problemática por la que se guía esencialmente, sea comprendida originalmente y con la suficiente amplitud y lleve a tomar la 'naturaleza interna' de 'nuestra' misma como problema de la finitud del hombre" (1).

En lo que hace a la Antropología, podemos ver cómo la concibe Heidegger cuando dice que "fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología" (2).

Ahora bien, en aquello que se refiere a la pregunta: "¿qué es lo que convierte en filosófica una antropología?"(3), Heidegger rechaza como incompletos dos conceptos posibles. El primero es que "una antropología puede llamarse filosófica si

su método es filosófico, en el sentido de una consideración de la esencia del hombre" (4). Esta respuesta es incompleta porque en tal caso la antropología "se convierte ... en una ontología regional del hombre" (5). El segundo concepto dice que "También es posible que la antropología sea filosófica si, como antropología, determina ya sea el objeto de la filosofía o su punto de partida, o ambos a la vez" (6). En este caso la antropología filosófica se encuentra con una doble tarea: "delimitar 'el puesto del hombre en el cosmos'," y "asignar a la subjetividad humana una importancia central" en el problema discutido por la filosofía (7).

La respuesta a aquella pregunta es: una antropología es filosófica cuando está basada "en la esencia de la filosofía" (8).

Después de esta breve ojeada al pasaje donde aparece la oración ya citada, y de la determinación de cuándo una antropología se convierte en filosófica, vamos a examinar con un poco más de detalle la oración citada.

a.- LA INTERROGACION DEL HOMBRE.

Para que una investigación sea antropología debe ser interrogación del hombre. Es al hombre, y solo al hombre, a quien se dirige la pregunta. El hombre todo debe ser puesto en cuestión.

Sin embargo, una interrogación, en el sentido usual, es siempre parte de la techné del pensar. El pensar técnico pregunta, inquiere, busca las partes asibles, trabaja para un fin. Y una interrogación, como pensar técnico, se localiza en la región de la dualidad; su fundamento es la dualidad. De manera que si interrogáramos al hombre con este tipo de interrogación, no pasaríamos más allá del fundamento de ese cuestionar.

Hay otro tipo de interrogación que trata de sobrepasar el fundamento de la cualidad mediante una profundización en las presuposiciones. Pero ésta es una larga búsqueda porque no toma en cuenta que el punto de partida de la investigación ya es dual. Sin embargo, en cuanto que ya trata de sobrepasar aquel fundamento, podría llamarse una investigación radical.

Una tercera clase de interrogación es aquella que trata de alcanzar la "naturaleza interna" del hombre (9), y para hacerlo empieza con una primera plataforma que constituye la problemática.

Esta tercera clase de interrogación trata al mismo tiempo de basarse en la "esencia de la filosofía", y así, tendría que demostrar de qué manera está relacionada con toda la filosofía. Vamos ahora a delinear las características que tiene.

B.- LA PROBLEMÁTICA FUNDAMENTAL.

1. La problemática fundamental — su delimitación.

Una vez que la interrogación del hombre se establece de tal manera que trate cuestiones de raíz respecto al hombre, la filosofía "tiene su centro natural en la 'esencia del hombre'"(10). Está pues listo el escenario para una Antropología Filosófica que pueda reclamar su "posición central" en la filosofía (11). Pero para que puedan realizarse estas implicaciones se hace necesario un examen previo de la manera en que se desarrollará esa problemática.

Examinar su modo de desarrollo es traer a luz la manera en que constituye un problema. Al hacerlo, la primera tarea es "determinar los límites esenciales de la idea de una antropología filosófica" (12).

2. La manera en que es tomada la problemática.

Otro de los requisitos para una antropología filosófi

ca es la determinación de la manera de ver y encarar su problemática. Y la respuesta a la pregunta que se refiere al punto de partida tiene que llevar a la cuestión de la "esencia" del hombre, y al hacerlo debe mostrar de qué manera se integra al punto de partida.

Ahora bien, esa manera de ver y encarar la problemática es la de empezar desde una consideración preliminar e ir hasta las implicaciones más profundas de lo encontrado. Esto es, debe ser una búsqueda que se adentre en aquello que no ha sido dicho todavía y que es soporte de lo expresado en la presentación original de la problemática. Es esta una tarea que no puede evadirse, ya que aquellos puntos que subyacen en lo dicho deben también ser sacados a luz antes de que sea posible un avance del pensar.

3. El fondo en que es tomada la problemática.

Para llegar al pleno significado de la interrogación del hombre, el fondo de la problemática debe ser encontrado. Entonces la problemática tendrá dos etapas:

- a) la problemática inicial— que es el primer nivel: aquel en el que la problemática es tomada por primera vez. En otras palabras, el fondo en que es tomada la problemática. Y
- b) un segundo nivel que es la problemática fundamental y que sirve de base propiamente a una antropología filosófica.

Esa problemática inicial es, de esta manera, otro requisito de una antropología filosófica.

4. Las implicaciones de la toma de la problemática.

Las implicaciones pueden dividirse en: metodológicas y aquellas que directamente nos dicen algo en relación con la antropología filosófica resultante. Estas últimas tienen su origen en la problemática inicial.

Las principales implicaciones metodológicas de la toma de la problemática son:

- a. un concepto del hombre se convierte en punto inicial de la interrogación del hombre;
- b. también implica que la problemática ~~que~~ es establecida con ésto dentro de ciertos límites — aún cuando la problemática entera sea comprehensiva en lo que incluye, y originaria en cuanto a la profundidad a la que inicia la interrogación del hombre;
- c. hay una intuición fundamental a la base de todo el procedimiento y en tanto no se pierda esa intuición, se presta a diferentes expresiones verbales.

Una implicación más es la dirección que da a la interrogación. La problemática inicial misma no es una respuesta que pueda de inmediato ligarse con todas las ramas de la filosofía.

a. Más bien, apunta a una búsqueda posterior y su dirección tiene que ser la "naturaleza interna" del hombre.

5. La interrogación del hombre como un problema específico.

Desde la problemática inicial no buscamos un concepto más del hombre; lo que debe buscarse es ese elemento constitutivo del individuo que nos permite llamar humano al individuo. Este elemento debe ponerse al centro de la antropología filosófica. Debe mostrarse la manera en que es constitutivo. Debe dar cuentas de la relación que hay entre la "esencia" del hombre y las grandes cuestiones de la filosofía. De esta manera el elemento constitutivo debe dar cuenta del punto inicial de una Antropología Filosófica.

Con la determinación del elemento constitutivo, toda la problemática trascendental de la interrogación del hombre debe desarrollarse como un problema específico desde el cual va a emerger la respuesta.

Esta es una interpretación de lo que Heidegger nos dice acerca de los requisitos de una antropología filosófica en la oración citada anteriormente.

Vamos ahora a tomar los pasos requeridos y a ver cómo en el caso del pensamiento expresado en el Ensayo sobre el bien, existe una problemática inicial y la delimitación que marca para nuestra interrogación (Sección III). Luego vamos a determinar el fondo en que es tomada la problemática y las implicaciones que tiene (Sección IV). Desde este punto vamos a tratar de llegar a la problemática fundamental, es decir, la interrogación del hombre como un problema específico, y a mostrar cómo constituye la esencia de la filosofía (Sección V). Finalmente vamos a delinear la antropología filosófica resultante (Sección VI).

SECCION III

LA PROBLEMÁTICA INICIAL DE LA ANTROPOLOGIA
FILOSOFICA IMPLICITA EN EL ENSAYO SOBRE EL BIEN.

Tenemos ahora una lista bastante clara de los requisitos para una antropología filosófica, tal como los encontramos en Heidegger, de acuerdo con nuestra interpretación de la frase anteriormente citada. En el contexto del desarrollo de las posibilidades del problema esta era una cosa muy importante en relación con el método. Desde luego que esto no significa que una vez que estos requisitos se hayan hecho explícitos todo lo demás se acomode de por sí. Más bien, en el caso del Ensayo sobre el bien, parece que esto nos crea un problema más grande todavía. ¿Qué es lo que, en todo el libro, debe tomarse como problemática inicial? ¿Cómo debe determinarse ésta? ¿Tenemos suficientes elementos para llevar a cabo esta tarea?

Podremos decir que los elementos que el libro nos proporciona son suficientes si, por lo menos, nos da un comienzo, la problemática inicial. Y de hecho, vemos que los elementos que nos encontramos ya son suficientemente numerosos para hacer una elección. Ahora bien, esta elección debe hacerse de acuerdo con lo que Nishida mismo nos dice. El nos dice, en el primer prefacio, que decidió llamar el libro Ensayo sobre el bien a causa de su interés en el problema del vivir humano. Con esto quizá podamos tener alguna indicación de que el elemento que Nishida pensó que debería aclararse primero es el bien.

Además, por lo que hemos encontrado en la primera parte de este escrito, parecería que el bien es el elemento que debemos escoger, ya que está entre el concepto de experiencia pura y el concepto de personalidad, y los une.

Esto nos indica que el Ensayo sobre el bien va a ser considerado con el bien en su centro y que debemos avanzar de las implicaciones que esto trae consigo hasta la problemática fundamental.

Ahora bien, tomar el bien como problemática inicial difiere de tratar de encontrar su definición y sus implicaciones para una ética. La diferencia estriba en que una Ética tomará a el bien como algo dado desde el cual se desarrollaría un sistema una vez que tuviera otros elementos a la mano; pero en el caso del bien como problemática inicial de una antropología filosófica, el bien es meramente tomado como un concepto que será útil para el desarrollo de la interrogación del hombre.

Pero, ¿qué significa tomar el bien como centro del libro?

- a. En primer lugar significa que en el proceso de buscar una respuesta a nuestra pregunta inicial: "¿Qué implica el hecho de que el autor haya llamado su obra Ensayo sobre el bien?" ya hemos avanzado un poco y que, después de una respuesta preliminar, estamos ahora buscando una respuesta más profunda que se derive del pensar expuesto en el libro.
- b. En segundo lugar, significa en cuanto a nuestra hipótesis, que la premisa que propusimos allí para una respuesta, es realmente tal. Es una premisa fundamental en que de la afirmación "el hombre es el ser al que en hacer el bien le va la propia existencia" se desarrolla el trabajo de fundamentación de la problemática inicial.

De esta manera, tomar el bien como centro del libro significa que en el problema del vivir humano el bien se muestra como un requisito. Así que la cuestión del bien viene a ser la problemática inicial.

Tener la cuestión del bien como problemática inicial implica que la experiencia pura, la realidad y la religión van a ser vistas a la luz del bien.

La experiencia pura a la luz del bien es una manera de dejar que la realidad se manifieste tal como es, una vez que la personalidad ha sido vislumbrada como meta. Esta manifestación de la realidad constituye al individuo y así podemos decir con el maestro que la experiencia pura constituye al individuo.

La realidad vista desde el bien como centro, es la manifestación de la ley del desarrollo unitario. Y de esta manera es constitutiva del individuo y de la personalidad.

La religión, considerada desde el punto de vista del bien, es la manera de realización del bien mismo.

Pero una problemática inicial no puede quedarse estacionaria. Está hecha para avanzar, y este avance tiene que pasar a través de sus presuposiciones inmediatas hacia aquello que apenas se vislumbra en el horizonte. La presuposición inmediata del bien es la personalidad, ya que "la realización de la personalidad es el bien absoluto" para nosotros (1), y "acción buena será ... toda acción que tenga por fin la personalidad" (2). También por esta razón estamos justificados en tomar el bien como problemática inicial.

Después de haber visto el significado que tiene poner el bien como centro del libro, y como problemática inicial, vamos a proceder en nuestra búsqueda de aquellos elementos que llenen los requisitos para una Antropología Filosófica.

SECCION IV

EL FONDO EN QUE ES TOMADA LA PROBLEMATICA
EN EL ENSAYO SOBRE EL BIEN.

Nuestra problemática inicial para una Antropología Filosófica es pues la cuestión del bien. Pero el haber encontrado la problemática inicial implica una búsqueda subsiguiente, si es que la antropología filosófica resultante va a llenar los requisitos. Ahora tenemos que buscar el fondo en que va a ser tomada la problemática. Y para hacer ésto tendremos que A) buscar, ante todo, un punto de vista inicial, B) localizar el punto en el cual se abre el fondo para la toma de la problemática, y C) delinear ese fondo.

Podemos ahora preguntarnos, ¿cuál es el punto de vista en el Ensayo sobre el bien?

A.- EL PUNTO DE VISTA.

Si sólo leyéramos los prefacios nos veríamos inclinados a creer que el punto inicial es el psicologismo (1), o quizá la experiencia pura (2). Pero aun admitiendo que la experiencia pura sea el punto central de una estructura, al estudiar el concepto de personalidad y al leer la tan repetida frase "antes de la separación de sujeto-objeto", reconocemos un punto de vista subyacente que viene a ser la no-dualidad. Esto es algo que se hace evidente y, sin embargo, hay una gran diferencia entre tomar la no-dualidad como punto de vista inicial y no tomarla. La diferencia estriba en que la experiencia pura es un concepto ya elaborado en el libro, mientras que la no-dualidad es un punto de vista al que llegamos de manera discursiva sólo después de verlo operar a lo largo de todo el libro.

En la Parte I del libro encontramos que "Desde el punto de vista de la experiencia pura, no existe la objetividad independientemente de la subjetividad" (3).

En la Parte II se dice: "En la experiencia pura aún no existe la separación entre intelecto, emoción y voluntad, y hay una sola actividad; igualmente, aún no existe la oposición entre subjetividad y objetividad" (4). Y encontramos ese mismo tipo de pensamiento en la Parte III: "Sólo cuando sujeto y objeto se hunden mutuamente, las cosas y el yo son olvidados, y sólo se da la actividad de la única realidad en el cielo y en la tierra, por primera vez llega la culminación de la buena acción" (5).

En la Parte IV encontramos, sobre este punto la afirmación de que: "El punto extremo de esta unidad (i e. de la conciencia) es la realidad objetiva. Cuando esta unidad alcanza la fusión sujeto-objeto, ha llegado a la cumbre" (6).

Y en el último capítulo del libro también se nos dice: "Lo que se llama que nosotros conozcamos el verdadero aspecto de las cosas... se hace posible por primera vez cuando nos unimos con el verdadero aspecto de las cosas, es decir, cuando coincidimos con la pura objetividad" (7).

La no-dualidad como punto de vista lleva, en el libro, al trasfondo Zen de Nishida y, sin embargo, de la manera en que se propone, es suficientemente claro para los lectores. Y esta clarificación le viene del concepto de experiencia pura.

Sin embargo, afirmar ésto equivale a una interpretación de la obra. Pero es una interpretación en una etapa preparatoria; un nivel en el que todavía no encontramos una problemática subsecuente, excepto aquellas implicaciones que lleva consigo y que no se hacen explícitas en el cuerpo del Ensayo sobre el bien.

Por otra parte, es cierto que quizá no vayamos más allá de este punto de vista. Pero si trascendemos o no ese punto de vista no viene a constituir un problema para nosotros ahora ya que no se trata de filosofar desde un punto de vista original y completamente diferente. Lo que nos hemos puesto como tarea es una interpretación fundamental, y uno de sus límites es precisamente el punto de vista que Nishida presenta en el libro. Así que no es algo que como intérpretes debamos, por nuestra propia cuenta, tratar de sobrepasar. Sin embargo, si las implicaciones de nuestra problematización nos llevan más allá de este punto, entonces ciertamente tendría que ser posible recorrer el camino que, en el contenido del libro, nos condujo hasta allí.

B.- EL FONDO PARA LA TOMA DE LA PROBLEMATICA SE ABRE EN EL CONCEPTO DE PERSONALIDAD.

Nishida formula un concepto de personalidad diferente del que resultaría de los datos psicológicos que estaban a su disposición al escribir. Aun cuando toma de Illingworth el concepto de personalidad con sus características de "autoconciencia, voluntad libre y amor" (8), en el libro funciona como la "fuerza unificadora de la conciencia" (9). También es "la fuerza unificadora infinita que actúa automática y directamente desde dentro de cada individuo" (10). Esta fuerza unificadora es la personalidad, y como "Dios es el unificador del universo ... debemos decir que Dios es una gran personalidad que es fundamento del universo" (11).

Ahora bien, la personalidad humana es una "fuerza unificadora que actúa automática y directamente desde dentro de cada individuo" (12) y es "directamente la actividad de la fuerza unificadora del universo" (13). Esta personalidad se manifiesta. Pero se manifiesta en una situación especial. Nishida

nos dice que "la verdadera personalidad aparece cuando esos deseos se apagan y el yo se hunde en el olvido" (14).

Si el concepto de personalidad se aplica tanto a Dios como al hombre podemos preguntarnos de qué manera se hace (15). En este sentido nuestra mejor respuesta sería quizá que la personalidad es la manifestación del amor como la ley del desarrollo unitario de la realidad. Esto, desde luego, es una definición que retoma la que dimos en la Primera Parte de este escrito, y que ve la personalidad específicamente desde el último capítulo del Ensayo sobre el bien, como base para la respuesta. Pero más adelante volveremos sobre esto (16)..

En la búsqueda del Fondo para la toma de la problemática, sin embargo, lo que nos concierne es la manifestación de la personalidad ya que es un punto de unión de la experiencia pura (tomada aquí como "conocer la realidad tal como es") y la realidad. Vemos pues ahora, que

C.- EL FONDO PARA LA TOMA DE LA PROBLEMATICA ES EL MOMENTO DE LA MANIFESTACION DE LA PERSONALIDAD.

La personalidad se manifiesta, como ya vimos, en el punto en que hay un abandono de sí-mismo, de los ideales, y de la estructura psíquica del individuo (17), y hay actividad a un nivel en el que no existe una diferenciación entre sujeto y objeto.

Esto significa que hay varias maneras en que se va a desarrollar este concepto. Entre ellas señalaremos algunas:

- a. La personalidad, en su manifestación, tiene dos elementos que la acompañan y que, como ya vimos en la Primera Parte de este escrito, lo son inseparables. Estos son: la unidad de la consciencia y la experiencia pura. Ambas forman, por así decirlo, el marco de referencia dentro del cual se encuentra un elemento que hasta ahora

no hemos visto.* Este elemento probablemente surgirá en el curso de nuestra interpretación. También el punto de vista inicial apunta hacia ese elemento.

b. El punto de vista inicial es la no-dualidad, como ya vimos. Ahora bien, si consideramos que tanto la unidad de conciencia como la experiencia pura, y la no-dualidad, están presentes en la manifestación de la personalidad, quizá nos veamos llevados a pensar que la no-dualidad misma es ese elemento que buscamos. Pero no es así, por que la no-dualidad es apenas uno más de los elementos que atestiguan la manifestación de la personalidad.

c. Lo que nos queda por examinar es aquello que es atestiguado. Y en este momento no puede hacérsenos presente sino como una localización atestiguada por la no-dualidad, la experiencia pura y la unidad de conciencia. Esta localización es el momento de la manifestación de la personalidad. "Localización" debe entenderse, no en una manera espacial o temporal solamente, sino primordialmente como un fondo para la toma de la problemática de una interrogación del hombre. Esto es, la interrogación del hombre procederá a partir del "momento de manifestación de la personalidad".

Esto quiere decir que este último punto viene a convertirse en el fondo mismo, ya que entre los aspectos del momento de esa manifestación, esperamos que sea éste el que más fácil y adecuadamente se preste a serlo.

Nos queda entonces un área de manifestación, pero es un área donde no hay nada. El concepto es sólo un puente para la articulación entre lo que se ha dicho y lo que va a emerger aún. Un poco después le daremos un nombre a este eslabón.

Esperamos que una vez que hayamos llegado a la problemática fundamental podamos encontrar el nombre apropiado para este puente. Por ahora lo concebimos como un área donde la manifestación de la personalidad tiene lugar sin que por esto tenga características definidas.

Empero, podemos proceder aún con este concepto todavía no clarificado, ya que el siguiente paso es sólo una profundización en este mismo concepto. Al llegar a esta profundización esperamos encontrar la clarificación de este concepto que por ahora es oscuro. Y no puede menos que ser oscuro ahora, ya que la manera en que está presentado no abraza todo el contexto que se va a expresar, y es únicamente uno de sus aspectos. Vamos a proceder, pues, a la búsqueda de esta clarificación.

SECCION V

LA PROBLEMATICA FUNDAMENTAL DE LA
ANTROPOLOGIA FILOSOFICA IMPLICITA
EN EL ENSAYO SOBRE EL BIEN.

A.- LA EXPERIENCIA PURA COMO MOMENTO DE MANIFESTACION DE LA
PERSONALIDAD.

Hemos tomado como fondo para la toma de la problemática el momento de la manifestación de la personalidad. Ahora bien, este momento como el punto "cuando... el yo se hunde en el olvido" (1) viene a equipararse a la experiencia pura. Pero encontramos ya dos aspectos de la experiencia pura (como dos características anotadas en la Primera Parte, sección II): una de ellas es cognitiva, la otra es "la realidad que está en proceso de desarrollo" (2). Esto fue luego expresado como "la experiencia pura es un estado unitario de la consciencia que, siendo base del desarrollo de la realidad, es modelo de interpretación de esa misma realidad... y es la realidad misma" (3), para integrar esos dos aspectos. No sin razón se hizo esta segunda formulación, ya que respecto a la experiencia pura el énfasis del Ensayo sobre el bien está en el aspecto cognitivo. Aun cuando hacia el final del libro encontramos que "experiencia pura" no "significa simplemente conciencia perceptiva" (4), no se hace hincapié sobre ello y de esta manera constituiría un problema para nuestra interpretación el hecho de seguir el cambio, de un énfasis sobre la experiencia pura a un énfasis sobre la fuerza unificadora de la realidad, que se encuentra en las Partes III y IV (5).

Hay otro problema que viene junto con éste: si consideráramos solamente este aspecto quizá encontraríamos razón para una crítica de psicologismo en el libro. Pero ésto,

ahora desde nuestro más amplio punto de vista, sería pasar por alto, por una parte, dónde se pone el nuevo énfasis, y por el otro, el eslabón entre la experiencia pura y la fuerza unificadora de la realidad. El momento de manifestación de la personalidad es al mismo tiempo el punto entre estos dos énfasis y su unión.

Es claro que el concepto de experiencia pura bien entendido podría ser una manera de llegar a una problemática fundamental, pero como acabamos de ver, hay varios puntos en contra del uso de este concepto en nuestra interpretación:

- a. los diferentes aspectos del significado de experiencia pura que se anotaron antes;
- b. los diferentes énfasis que reciben, en el libro, estos aspectos de la experiencia pura; y
- c. el problema lingüístico. Experiencia es una palabra que tiene una historia (occidental) tras de sí, y Nishida va más allá del concepto de experiencia pura de William James (de quien originalmente tomó el término), y no hay un término "experiencia pura" equivalente, en un filósofo occidental, al concepto de Nishida. Así que el término mismo constituye un problema.

Por estas razones es quizá mejor continuar nuestra búsqueda de una problemática fundamental apoyándonos en el momento de manifestación de la personalidad.

Ahora bien, para facilitar la expresión y a causa de que este momento es sólo el claro del cual emerge la personalidad, lo denominaremos el LOCUS de la manifestación de la personalidad.

B.- EL LOCUS DE LA MANIFESTACION DE LA PERSONALIDAD COMO LA PROBLEMÁTICA PARA LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA IMPLICITA.

Haberle dado el nombre de Locus al momento de manifesta-

ción solo añade un poco de exactitud a la forma de expresión; pero el hecho de si ya con este concepto podemos decir que hemos llegado a la problemática fundamental de la antropología filosófica, aún tiene que probarse por otros dos criterios:

- a. Si también hemos llegado a la "esencia de la filosofía" (6).
- b. Si es un concepto fructífero.

Primero tomaremos el criterio sobre si hemos también llegado a la esencia de la filosofía. Para clarificar ésto vamos a examinar el locus, otros nombres que este locus podría tener, las dificultades para un entendimiento correcto del término, y lo que se sigue de ello.

1.- El locus.

El locus de manifestación de la personalidad es ese punto donde acaece la emergencia de la ley del desarrollo unitario y, en consecuencia, el punto donde la realidad se muestra tal como es. Ahora bien, es necesario hacer énfasis en que es la manifestación misma la que tiene estas características y que, empero, el locus designa la circunstancia especial de este evento. Designa el claro donde tiene lugar la emergencia de la realidad y la manifestación de la ley del desarrollo unitario de la realidad. Este momento de manifestación, el locus, es el que debe proporcionar la problemática fundamental para una antropología filosófica.

2.- Otros nombres del locus.

Este momento también podría ser designado de otras maneras, derivando esos nombres de lo que se nos dice en el Ensayo sobre el bien y de lo que hemos dicho en este escrito. Así encontramos que uno de los posibles nombres es espíritu: es el punto hacia el que todo se desenvuelve y del cual

todo proviene. Nishida nos dice: "En términos de la teoría evolucionista moderna puede decirse que en la evolución de la materia inorgánica, plantas, animales e incluso el hombre, la realidad pone poco a poco su esencia, que había permanecido oculta, en estado presente. En la evolución del espíritu aparece por primera vez la característica fundamental del origen de" la realidad (7). Y "el espíritu es la función unificadora de la realidad" (8).

También podríamos llamarlo nada absoluta. Muy poco se dice acerca de ella en el libro de manera expresa. Sin embargo, como lo ha dicho Nishida en la Parte IV, lo que él trataba de expresar ha estado presente en occidente en la teología negativa y era cosa evidente en el Budismo (9). Ahora bien, esta misma afirmación nos da una indicación de otro posible nombre para el locus: Dios. Pero si llamamos Dios al locus, se nos dirá que estamos haciendo teología en lugar de encontrar la problemática fundamental de una antropología filosófica. Tampoco utilizamos el término nada absoluta porque este concepto no es todavía muy útil para nosotros en occidente, ya que nuestro pensamiento no se ha desarrollado en la misma dirección.

Hemos pues visto que hay otros nombres que podrían darse al locus. El problema es el uso de cualquiera de estos otros nombres es el número de conotaciones que ya tienen para nosotros y las malas interpretaciones a que pueden prestarse. Al llamarlo locus de manifestación de la personalidad hay más peligro de no ser entendido que de ser mal interpretado. Y vamos ahora a dirigirnos a esta dificultad.

3.- Dificultades para el entendimiento correcto del locus.

Hay dos problemas principales de tipo psicológico, para el entendimiento de lo que se designa como locus. Como ya vi-

mos, lo que designa es tal, que se presta a muchas re-lajominaciones y puede dar lugar a que la imaginación le ponga un contenido. Así que,

a) la primera dificultad es la acción de la imaginación en el entendimiento del locus. Puede suceder que la ima-ginación le ponga algo dentro, no como una acción voluntaria, sino porque la dificultad de hacer de este momento algo práctico, da ocasión al des-pliegue de estructuras que yacen profundamente en la psique y vienen a manifestarse. No es este el lugar para examinar la relación de los llamados arquetipos con el esfuerzo filosófico, pero particularmente en el caso de Nishida es fácil encontrarse, al tratar de interpretarlo, con este tipo de dificultad (10).

b) se origina otra dificultad en el hecho de que el pensamiento de Nishida es resultado de una mente iluminada por la práctica Zen. Esto desde luego, nos pone en desventaja en cuanto a una visión profunda de la realidad y en cuanto a una aprehensión de todas las implicaciones de su pensar. Sin embargo, para los propósitos de un examen externo, para una interpretación del pensamiento expresado, no tener una mente iluminada por el Budismo Zen no es un obstáculo insalvable, dado el caso de que el intérprete no vaya más allá de los aspectos externos de la mente iluminada y de la expresión de su experiencia.

Otra dificultad en ese pensamiento es su complejidad. El Ensayo sobre el bien tiene que interpretarse en muchos niveles y, a menos que se tenga conciencia de este hecho y de cuáles son esos niveles, es fácil perderse en esa complejidad.

Pero una dificultad que se origina en relación con la relación con la realización de nuestra interpretación es demostrar de qué manera la problemática fundamental de la antropología filosófica implícita constituye la esencia de la filosofía. A esto vamos ahora.

4.- El locus como esencia de la filosofía.

Decir que el locus constituye la esencia de la filosofía tiene dos significados:

a. en cuanto a la esencia de todos los sistemas filosóficos y los nuevos sistemas posibles. Respecto a ésto no creo que pueda determinarse muy fácilmente lo que constituye la esencia de la filosofía. De hecho, debemos decir que no es ésta la manera de determinar la esencia de la filosofía, porque de otra manera tendríamos que depender del estudio de las características de la filosofía y trabajar a partir de allí.

b. en cuanto a la esencia de la acción. En relación con ésto podemos preguntar si hay otro tipo genuino de filosofía que el acto de filosofar. La esencia de la filosofía es el filosofar. La esencia de la filosofía, en este caso, es el acto mismo. Pero el acto de filosofar, para poder aspirar al título de filosofía, debe ser tal que permita que la realidad se muestre. De esta manera el locus, el momento en que la realidad se muestra, es la esencia de la filosofía. El filósofo está constituido por el locus, y no al contrario.

Así que una de las áreas de prueba para la problemática fundamental nos da un resultado positivo. Nos queda ahora por ver la cuestión de si es fructífera esta problemática fundamental. Pero para poder ver eso tenemos primero que clarificar dos nociones: quién es un individuo humano; y qué es aquello que constituye la fructífero del concepto.

5.- El problema del vivir humano y el locus.

Como primer paso para la clarificación de esas nociones, tenemos que preguntarnos sobre la relación que existe entre el vivir humano y el locus. Ya se vió que el individuo está constituido por la experiencia pura (11), y que la experiencia pura en su segundo significado (12) puede ser utilizado como manifestación de la personalidad (13). Así que quizá podamos ahora decir que el individuo humano está constituido por el locus. Y entonces el problema del vivir humano y el locus están relacionados de la siguiente manera: ser humano es estar centrado en el locus.

6.- El significado de estar centrado en el locus.

Tenemos que preguntarnos lo que significa decir que "ser humano es estar centrado en el locus". Hay que recordar que la manifestación de la personalidad está acompañada de la experiencia pura y de la ley del desarrollo unitario (i. e., amor). Ahora bien, como la personalidad es coextensiva con la realidad, estar centrado en el momento de manifestación de la personalidad significa hacerse uno con "la infinita fuerza unificadora que está a la raíz de la realidad" (14). Y la realidad se manifiesta tal como es en la vida diaria. Así que estar centrado en el locus es llevar a cabo acciones ordinarias como expresión de la ley del desarrollo unitario. Es decir, el verdaderamente ser-humano está presente en las acciones de la vida diaria como expresión de amor.

Si esto es así, entonces probablemente las implicaciones de esta afirmación llevan ya consigo una interpretación de la sociedad, la cultura, etc. No vamos a explorar aquí estas implicaciones porque no son nuestra preocupación en la presente tarea.

Concluimos por ahora nuestra búsqueda de una respuesta al problema inicial: ¿Qué implica el hecho de que el autor haya llamado su obra Ensayo sobre el bien?" con la respuesta: implica una antropología filosófica cuya problemática inicial es la cuestión del bien, y cuya problemática fundamental es el locus de manifestación de la personalidad.

Sin embargo, antes de continuar con la consideración de la Antropología Filosófica resultante, quiero presentar mis disculpas respecto a dos cosas. En primer lugar, por haberme adentrado en el estudio de un autor tan difícil como es Nishida con una metodología que no es común en occidente. En segundo lugar, en razón del vocabulario y forma de expresión utilizados. En cuanto a éste, quizá un filósofo profesional encontrará mucho que le parecerá vago por la carencia de un vocabulario especializado. Pero me parece que el significado, en cuanto estaba claro para mí, es mucho más accesible a todos si no está envuelto en palabras que también tienen significados muy diferentes (tanto como puede tenerlo, según parece, el vocabulario ordinario). Aparte de estas dos disculpas, el lector debe juzgar, al comparar el presente escrito con el libro original y el Diario si la interpretación fundamental apuntada originalmente, realmente resultó como se esperaba, o no. Y debe juzgar también, de la sección siguiente y de las Conclusiones, si el concepto a que hemos llegado es, o no, fructífero. Si se diera a éste una respuesta afirmativa, tendríamos como resultado de nuestros esfuerzos una interpretación fundamental. Así que vamos ahora a ver esa antropología filosófica resultante y las conclusiones que deben sacarse de lo escrito.

SECCION VI

LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA RESULTANTE.

El locus de la manifestación de la personalidad, como hemos visto, viene a ser la problemática fundamental para la antropología filosófica implícita. Pero para evaluar la importancia de esta afirmación debemos, ante todo, examinar los diferentes aspectos de la obra. Vamos a hacer ésto mediante una consideración del proceso de emergencia de la persona humana, que cubre los varios aspectos de nuestra afirmación.

A.- LA EMERGENCIA DE LA PERSONA HUMANA.

La emergencia de la persona humana con las características que Nishida le asignó (tomándolas de Illingworth), tiene su origen en ser amado. Esta es la base de la identidad personal. Este es el significado del último capítulo del Ensayo sobre el bien. Sin embargo, esconde una identidad oculta: la identidad entre persona humana e individuo. Esta identidad es diferenciable. La identidad personal es la culminación de una serie de identidades que resultan de nuestra interpretación. La primera es la que ya mencionamos. La diferenciación viene del hecho que la identidad personal está contruida sobre ser amado. El individuo, por otra parte, está constituido mediante los modos de la experiencia pura. El amor que da identidad a la persona humana es el amor con el que la base de la realidad lo ama. Y la constitución del individuo debe ser considerada mediante la emergencia del individuo.

B.- LA EMERGENCIA DEL INDIVIDUO.

Hemos visto bajo qué condiciones el locus es equivalente a experiencia pura. También hemos visto que la experiencia pura constituye al individuo. Sin embargo, el modo de esta constitución no se hace explícito. De lo que ya hemos visto, debe mos decir que el locus viene a ser la base metafísica del in-

dividuo y que el individuo es constituido mediante los modos de esta base.

Decir que la base metafísica del individuo es el locus del momento de manifestación de la personalidad significa, utilizando las palabras del Ensayo sobre el bien, que la base metafísica del individuo es la "experiencia pura". Esto es consonante con la afirmación de que, "No es que exista la experiencia porque existe el individuo, sino más bien el individuo existe porque se da la experiencia" (1).

El proceso de esta constitución se apunta en el Ensayo sobre el bien, cuando leemos que "La personalidad, que es la fuerza unificadora de la conciencia y al mismo tiempo la fuerza unificadora de la realidad, se realiza primeramente en nosotros, en el individuo" (2). Tenemos pues, aquí, un círculo completo y una completa equivalencia en los diferentes modos de la experiencia pura. Así que la personalidad, la base de la realidad, la voluntad, la experiencia directa, la fuerza unificadora de la realidad, lo que hemos llamado la ley del "desarrollo unitario" (3), la iluminación religiosa, etc., son completamente equivalentes unos con otros. Son en consecuencia, todos en una, la base metafísica del individuo.

En el Ensayo sobre el bien se nos ha dicho esto en numerosos lugares; pero si vamos a sacar las conclusiones correspondientes, debemos examinar los modos concretos de la base del individuo.

LOS MODOS CONCRETOS DE LA BASE.

La base se manifiesta en el individuo en diferentes modos, y en consecuencia recibe diferentes nombres:

1. Como experiencia directa, designa la manera de conocer la realidad y la percepción del cuerpo.
2. Como no-dualidad apunta a un estado de conciencia del indi

viduo. Esto, desde luego, no excluye el hecho de que la no-dualidad tenga un sentido metafísico preciso en el Ensayo sobre el bien, como punto de partida (4).

3. Como bien, es el comportamiento que contribuye a la realización de la personalidad.
4. En relación con la parte que juega el individuo como "eje de unidad" (5), se denomina voluntal.
5. Es iluminación religiosa en la personalización del individuo. Esto no contradice nuestra afirmación anterior de que la persona humana emerge mediante el ser-amada. Más bien, este amor mismo de la base de la realidad es el locus. Ni tampoco contradice la afirmación de que la diferenciación entre persona humana e individuo es constituida mediante los modos de la experiencia pura, ya que precisamente el hecho de que en ellos intervienen el amar y el ser amado apunta al origen de la identidad entre persona humana e individuo. El individuo es constituido mediante los varios modos del locus; la persona humana mediante el hecho de ser amada.
6. Otra designación del locus, pero que no viene a ser base del individuo de la misma manera, es la base de la realidad, la nada absoluta — Dios. Respecto al individuo, el fondo para esa base se llama Dios. Pero no es Dios directamente, sino el amor de Dios el que es la base, en este caso no del individuo, sino de la persona. Esta distinción tiene implicaciones teológicas que no vamos a examinar aquí. A esta manera de ver nos lleva la interpretación que dimos al último capítulo del Ensayo sobre el bien.

Hay todavía otra manera de interpretar estos puntos, es decir, como una descripción compuesta. Esta descripción contestaría a la pregunta: ¿Qué clase de hombre es el que vive

del locus (o, por la experiencia pura)?" Pero esta respuesta sería secundaria en comparación con aquella que nos dice de qué manera la base metafísica se muestra concretamente en el individuo. Si hubiéramos escogido dar la descripción compuesta como nuestra respuesta, hubiéramos terminado haciendo psicología (6) y no antropología filosófica. Además, si hubiéramos alegado que la descripción compuesta correspondía a la verdadera interpretación, entonces hubiéramos dado pie a la crítica de psicologismo en el libro (que como ya vimos, no parece ser aplicable al Ensayo sobre el bien).

Estas denominaciones y modos concretos del locus que acabamos de ver, nos llevan a pensar que el desarrollo del individuo va, como el desarrollo de la experiencia pura que lo constituye, de lo fragmentario a "una unidad ilimitada" (7). También venimos a pensar que precisamente el problema del individuo es la personalización, el vivir humano (8). El estudio de la problemática de ese "vivir humano" (9) es la preocupación central del autor y el meollo de su investigación. Así que hemos tenido todo este tiempo, desde el principio, pero no de manera explícita, la afirmación de que la antropología filosófica es la interrogación de la realidad del individuo. Esto se lleva a cabo tomando el vivir humano como su problemática y la cuestión del bien como su problema inicial.

Ahora bien, esta enunciación implica que la antropología filosófica estudia el problema de la unidad tomando como su problema inicial la cuestión de la fragmentariedad. Procede de lo fragmentario a lo uno, pero a la uno en el individuo. Sin embargo, por debajo de la fragmentariedad está la experiencia pura. Ahora bien, la experiencia en el caso de la emergencia del individuo esconde una identidad oculta: la identidad individuo-sujeto. Decir que hay una identidad oculta, y que

ésta es la del individuo con el sujeto, pide que se muestre cómo puede haber una diferenciación entre los dos. El proceso de diferenciación se mostrará como la emergencia del sujeto.

C.- LA EMERGENCIA DEL SUJETO.

Quizá podríamos decir que al ir de la persona al individuo y al sujeto, vamos de lo más concreto a lo más abstracto; pero ésto es sólo una forma de decir, ya que todos ellos son idénticos por el locus. Sin embargo, bajo el nombre de sujeto, el individuo nos presenta sólo aquellas características que lo constituyen. Así que la antropología filosófica resultante de hecho realiza, en la delimitación de la constitución y emergencia del individuo, la clarificación de la estructura del sujeto.

Esta es una empresa preliminar para cualquier esfuerzo filosófico; pero el hecho de que tenga lugar precisamente mediante la antropología filosófica implícita en el Ensayo sobre el bien nos permite evaluar con mayor claridad el impacto de ese libro en los círculos filosóficos del Japón. Este impacto no parece estar muy bien definido todavía. Otros intérpretes han entendido el libro de manera diferente y han llegado a sus conclusiones con su propio método de interpretación.

El individuo es individuo frente a otros individuos. En el caso del individuo podemos hablar de un sí-mismo, no así en el caso del sujeto. Así que aunque suene paradójico, y exactamente al revés del propósito enunciado por el autor, la antropología filosófica implícita en el Ensayo sobre el bien, se propone el establecimiento, sobre una base CLARA, de la dualidad sujeto-objeto. Esta base ya fue mencionada: la clarificación de la estructura del sujeto.

Sin embargo, que el resultado es contrario al propósito de Nishida no significa ni un error por parte del maestro, ni (solo por esta causa) que nuestra interpretación esté equivocada.

da. Muy al contrario, el hecho de que la antropología filosófica resultante establezca una dualidad es consonante con el pensamiento de Nishida. Y es así por la clase especial de sujeto de que se trata:

Es un sujeto que ^{es} NO-sujeto en el momento de ser sujeto verdaderamente.

Utilizando las palabras del Ensayo sobre el bien, esto es solamente conciencia (1).

D.- LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA RESULTANTE EN SU RELACION CON LA METAFISICA.

Hemos visto un proceso que va desde la emergencia de la persona, a la identidad de persona e individuo; de la emergencia del individuo, a la identidad de individuo y sujeto, y llega hasta al emergencia del sujeto. El papel de la antropología filosófica resultante es hacer explícito este proceso. De lo que se ha hecho claro en el curso de nuestra interpretación fundamental, llegamos a varias conclusiones:

1. El sujeto es idéntico con el Ser. Esto es así, como ya se dijo, porque el sujeto "es NO-sujeto en el momento de ser sujeto verdaderamente." En consecuencia, la base de la antropología filosófica (el sujeto, en su estructura) y la base de la metafísica (el Ser, para la filosofía occidental) es una y la misma. Esta idéntica base es el fondo que hace posible el cogito. Ya que es solo en la MULTIPLE IDENTIDAD (Ser-sujeto-individuo-persona; una identidad que se continúa a los modos de la base) es posible la auto-reflexión y la percepción de la estructura del sujeto.

2. Por el hecho de que hay un movimiento que va de la fragmentación a la unidad y por la identidad de Ser y sujeto, que hace posible el cogito, se origina la afirmación de que el momento del establecimiento del sujeto y

del significado es uno y el mismo.

3. Lo que es establecido por esta antropología filosófica como la esencia del sujeto y aquello que es considerado como la esencia de la filosofía (como ya vimos) coinciden, así que

la esencia del sujeto, y la esencia de la filosofía son una y la misma.

4. El hecho de que para la realización de la personalidad el locus en su modo concreto de voluntad se manifieste en el individuo, nos lleva a pensar que el hombre es en una relación directa con la realidad:

si hay individuo, hay realidad;

si no hay individuo, no hay realidad.

Decimos ésto aún estado conscientes del hecho de que Nishida nos ha dicho que la experiencia pura (equivalentes: realidad, fenómenos de la consciencia, etc.) precede al individuo y lo forma. Y lo decimos porque el individuo a su vez también participa activamente, una vez constituido, en que se dé la experiencia pura: la realidad. La realidad, entendida en toda la fuerza de la afirmación metafísica que dice: "la única realidad son nuestros fenómenos de conciencia" (12), y "la realidad nace de las mútuas relaciones y ... el universo es la única actividad de la única realidad" (13). Y también, "Nuestro mundo está compuesto de fenómenos de conciencia" (14) y aún más: "Si existiese un mundo distinto de la unidad de nuestra conciencia, ese mundo sería ajeno a nosotros" (15).

5. Dado que originalmente el sujeto es un "NO-sujeto" y queda como tal, ¿dónde puede entrar la dualidad? Por ésto, el sujeto no se origina en, ni va hacia, la dualidad.

6. Sin embargo, la identidad de Ser y sujeto lleva consigo la cuestión de la realidad. Y aunque la antropología filosófica tiene como propósito el establecimiento de la dualidad sujeto-objeto, frente a la metafísica esta dualidad viene a ser meramente la cuestión inicial en el problema de la realidad y mediante esta cuestión, la metafísica estudia el Ser. Esto significa que la problemática de la realidad va a ser estudiada con la dualidad como su problema inicial. De esta manera, la metafísica estudia el Ser mediante el problema de la realidad, tomando como cuestión inicial el problema de la dualidad que le propone claramente la antropología filosófica.

Esto es así porque la antropología filosófica busca la clarificación de la estructura del sujeto y lo pone como requisito de realidad. El sujeto viene a ser el sujeto filosofante (16). En esto tenemos la presentación inicial del problema de la dualidad. Y aquí es donde empieza la Parte II del Ensayo sobre el bien. Sin embargo, en este escrito no examinaremos la metafísica del Ensayo sobre el bien en cuanto pudiera resultar de la interpretación ya hecha (aún cuando estemos ahora diciendo algo sobre esa metafísica).

Tomando los puntos precedentes en consideración llegamos a ver que aunque inicialmente la antropología filosófica resultante parece preocuparse por la unidad del individuo, como resultado de su propósito y de su relación con la metafísica, no trata primordialmente de la constitución del individuo, sino más bien, de la estructura del sujeto. Y de esta manera representa un movimiento del estudio del individuo al estudio del sujeto. Es decir, de una separación entre Ser e individuo, a la afirmación de la unidad Ser y sujeto (que ya encierra la

dualidad sujeto-objeto. Debemos recordar aquí que Nishida quería tomar el punto de vista "antes de la separación sujeto-objeto." en la experiencia pura.

E.- LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA RESULTANTE EN RELACION CON LA ETICA.

La originalidad del concepto antropológico de Nishida— y aquí descansa la importancia fundamental que tiene para nosotros el último capítulo del Ensayo sobre el bien,—es que la esencia del sujeto es pensada en el horizonte del amor, en el campo de la mirada personificadora. En el concepto de la e esencia del sujeto (como creación de amor), desde el punto de vista del amante, de uno que mira con mirada personificadora. Por esto el sujeto resultante es NO-sujeto. La base de esa E tica es el amor, y se le piensa desde el punto de vista del amante, en un universo estructurado sobre la múltiple identidad de la experiencia pura y un concepto del sujeto como NO-sujeto.

Ahora bien, en esto hay una influencia del pensamiento cristiano, especialmente por medio del libro Personality Human and Divine de Illingworth en el que encontramos el amor como uno de los elementos de la personalidad, un amor encarnado en Cristo (Cf. Apéndice I).

Pero ciertamente esto no es meramente pensamiento cristiano, también es parte de la tradición Budista y se planta en el centro del concepto de la iluminación: gran amor y compasión, y como una de las tres características principales de un iluminado (los otros dos son "sabiduría" y "medios") (17). En esta posición central que el amor tiene en el Ensayo sobre el bien tanto budismo como cristianismo están unidos en su concepto central. Pero si éste no se ve claramente por parte de los cristianos, quizá se deba a una carencia, hasta nuestros días, de una Cristología presentada sistemáticamente.

CONCLUSIONES

Hemos dado una vuelta completa desde el planteamiento de la problemática inicial, pasando por los requisitos para una antropología filosófica, y queremos ahora, ante todo, ver en pocas líneas los pasos que se han dado, y luego hacer unas con sideraciones finales.

A.- RESPECTO AL ENSAYO SOBRE EL BIEN.

El Ensayo sobre el bien es una obra en la que el pensamiento expresado se mueve en diferentes niveles. En el curso de este escrito hemos descubierto algunos de ellos. Vamos a mencionarlos.

1. Un primer nivel es aquel en que por primera vez uno se encuentra el libro: para encontrar el significado del bien es necesario examinar sus elementos. Así que nos confronta una descripción de la experiencia pura, un estudio de la realidad, sistemas éticos y religión.

2. El segundo nivel es aquel en el que el libro debe tomarse con el Bien como punto inicial. Esto es, una vez que los elementos han sido examinados, se encuentra el bien y éste se vuelve entonces la base del libro entero (1).

3. Un tercer nivel es aquel en el que se ve que el bien encierra una problemática: la cuestión del bien es la problemá tica inicial para el estudio del hombre (2).

4. Desde esta problemática inicial, nos confronta un nue vo nivel: el estudio del hombre es conducido mediante el concepto de personalidad. La personalidad viene ahora a ser el foco desde el cual debe verse todo el libro (3).

5. Como quinto nivel encontramos que la personalidad mis ma es puesta en tela de juicio respecto a su manifestación. Es ta manifestación no debe asignarse a ninguna de las caracterís ticas del hombre. Más bien, es en el momento de olvido total

de sí mismo cuando emerge la personalidad. Así que el nuevo nivel toma el locus de la manifestación de la personalidad como punto central (4).

6. El sexto nivel a que nos lleva esta interpretación es la problemática fundamental de un estudio del hombre. Como problemática fundamental que expresa la preocupación de Nishida con el problema del vivir humano, encontramos que: ser humano es estar centrado en el locus (5).

7. Un séptimo nivel está implícito en el hecho de que el locus es coextensivo con la realidad. Siendo esto así, actuar teniendo como centro al locus significa llevar a cabo acciones ordinarias como la expresión completa de ser humano (6). Pero este nivel, visto desde el último capítulo del libro, es la actividad del amor en la vida ordinaria.

Esto es, en resumen, lo que hemos visto a la largo del libro como esquema de nuestra interpretación fundamental.

B.- EN RELACION CON EL TERCER PREFACIO.

Nishida nos dice "aunque se me critique, no puedo hacer otra cosa" que apegarse a aquello que él considera el punto de vista del Ensayo sobre el bien (7). Este punto de vista es el "punto de vista de la conciencia" (8).

Ahora que ya hemos examinado un poco más de cerca el libro, esto nos da qué pensar. Hay dos problemas principales implícitos:

1. El punto de vista que el autor afirma es el punto de vista de su libro, años después de su publicación, ¿es el mismo que el que resulta de nuestra interpretación? Y si es ¿por qué? Y si no es el mismo, ¿por qué no?

2. ¿Hay algo que queda sin decir en el "no puedo hacer otra cosa"? Hay allí algo que quizá no alcanzó a salir a luz

en el pensamiento de Nishida? Esto se dice porque él tuvo la intuición entonces pero no la exposición discursiva, que se fue formando poco a poco — y quizá ésto lo hizo adherirse al punto de vista implícito, aún cuando se le criticara. Si esto es así, ¿podríamos afirmar que él punto de vista implícito es el que emergió de nuestra interpretación fundamental? Y si es, ¿por qué?

Estas son las preguntas. Vamos ahora a tratar de darles una respuesta.

a. La preocupación de este escrito no es entrar en un diálogo con el autor sobre sus propias interpretaciones posteriores de su libro, ni seguir el desarrollo de su pensamiento; sino más bien, ver directamente dentro de lo que está implícito en el libro mismo. Vamos entonces a tratar la cuestión desde el ángulo de si es posible que el "punto de vista de la conciencia" sea el punto de vista del libro, y si es el punto de vista final al que uno puede llegar desde el pensar expresado allí.

Se enumeraron antes siete puntos de vista posibles respecto al Ensayo sobre el bien. Ahora bien, cualquiera de ellos podría, por sí mismo, considerarse justificado; pero respecto a una interpretación fundamental, deben ser vistos (excepto el séptimo) como incompletos.

El autor mismo critica el punto de vista, y apunta a la manera en que se desarrolló después (9); así que podemos concluir que posteriormente profundizó su propia intuición en cuanto a la exposición discursiva de las implicaciones del Ensayo sobre el bien. Esta puede ser una de las razones por las que lo que el autor dice ser el punto de vista del libro y los resultados de la interpretación aquí presentada no parecen coincidir. Sin embargo, podemos ver que al menos son similares en lo que soñamos como propósito de la antropología filosófica resultante:

la clarificación de la estructura del sujeto. Así que la preocupación principal de esta antropología filosófica es esa visión del sujeto; y ya se dijo antes que este punto de vista es "utilizando las palabras del Ensayo sobre el bien... solamente consciencia" (10).

b. En cuanto a la segunda cuestión. Debemos inferir, del hecho de que el autor mismo traza su desarrollo posterior, que hay algo más profundo implícito que no fue presentado discursivamente en el libro.

Empero, el tercer prefacio es una interpretación, por parte del autor y nos muestra a qué profundidad expresó el pensamiento contenido en el Ensayo sobre el bien.

La decisión sobre si es o no el mismo punto de vista que resultó de esta interpretación, debe hacerse después de un serio estudio del pensamiento posterior de Nishida; así que no es una cosa que tengamos que decidir aquí. Sin embargo, respecto al pensamiento subsiguiente de Nishida, en el caso de que nuestra interpretación sea correcta, tendríamos que encontrar lo siguiente: En ese caso debería ser posible medir qué tanto había profundizado en el pensamiento que inspira el Ensayo sobre el bien — en aquellos casos en que hace referencia a este libro.

C.- EL LUGAR DEL MAESTRO NISHIDA EN LA HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA.

Tratar de encontrar el lugar que ocupa Nishida, tomando solamente en consideración su concepto de Dios, o del universo, o aun de cualquiera de los elementos que utiliza (incluyen los puntos de contacto con el panteísmo, panenteísmo, etc., de G. Bruno, Spinoza, Shaftesbury, o Cusa), como punto central para una caracterización, sería un equívoco.

Debemos encontrar su lugar mediante la consideración del tipo de antropología filosófica que resulta de la interpretación llevada a cabo.

De la configuración que resulta de la interpretación, po demos ver que el maestro Nishida debe ocupar un lugar entre los principales exponentes de la antropología filosófica contemporánea que toman las ciencias sociales como punto de partida. Esta es una fuerza que está tomando forma en nuestros días. Hay un re-descubrimiento de la persona en los escritos de Max Scheler, Heidegger, Jaspers, Gabriel Marcel, Romano Guardini, E. Niebuhr (11), Teilhard de Charlin, etc. Entre los psicólogos que han tomado una tarea similar debemos mencionar a E. Aeppli (12), Abraham H. Maslow (13), Adrian van Kaam (14), Víctor E. Frankl (15), y otros, aún cuando no se preocupen directamente por la explicitación de una antropología filosófica.

Pero hay otro punto de contacto en el concepto de espíritu (16), que también debe tomarse en cuenta. Como vimos en la Sección V de la Segunda Parte de este escrito, el espíritu vig ne a ser el locus de la manifestación de la personalidad. Esto une el pensamiento de Nishida con la corriente central del pensamiento cristiano (tanto mediante el término kokoro, que es más general, y mediante seishin y reisci) (17), en el concepto del "Corazón del Salvador" (18), el concepto de "pureza del corazón" (19), y el concepto del morar del espíritu de Cristo en la humanidad. Esto, desde luego, tendría una mayor repercusión si se le tomara como base de diálogo, y tuviera el cristianismo una Cristología bien desarrollada.

Me atrevo a afirmar que en nuestros tiempos vamos a ver dos modelos de antropología filosófica que hasta ahora no se han desarrollado plenamente; una, basada en una Cristología;

la otra, basada en el desarrollo de sistemas orientales de pensamiento. Como heraldo de la unión de estas dos, encontramos al maestro Nishida.

Podría quizá decirse que todavía no se ha desarrollado plenamente una antropología filosófica del historicismo o del marxismo. Pero su emergencia, o aun su prevalencia no establecerían, por ese sólo hecho, su novedad. Las dos que mencionamos primero serían, en cuanto puede apreciarse, las dos únicas aproximaciones nuevas al problema en el horizonte de fines de siglo. Y lo serían a causa de su tendencia a considerar la unidad del hombre, y porque hasta ahora no han sido presentadas de manera discursiva y articulada. Un esfuerzo en ese sentido lo constituye la obra del P. Teilhard de Chardin, aun cuando este esfuerzo sea incompleto y vea solo una de las partes (20).

Los esfuerzos por elaborar el concepto del hombre en los sistemas orientales son la contraparte de éste. Pero como ya se ha dado un paso en cuanto a su unión en el trabajo de Nishida, sería de esperarse que las similitudes, que no por eso dejan de existir, se vean integradas. Por esto, el lugar de Nishida en la historia de la antropología filosófica no puede determinarse todavía sobre una base real. Más bien, su lugar será clarificado completamente una vez que haya tenido lugar el diálogo mencionado. Desde el presente, pues, es necesario proyectar las tendencias que ahora emergen, hacia el futuro, para darle un lugar apropiado al maestro Nishida. Sin embargo, si consideramos la teoría de la antropología filosófica, tendríamos que asignarle a Nishida un lugar pre-eminente como pionero en la construcción de un diálogo fructífero entre Oriente y Occidente.

D.- LA CONTRIBUCION DEL MAESTRO NISHIDA A LA FILOSOFIA.

Estamos ahora en posición de apreciar la contribución, en función de la filosofía occidental, del Ensayo sobre el bien de Nishida, visto desde nuestra interpretación fundamental.

1. La elucidación de la estructura del sujeto: el sujeto "es NO-sujeto en el momento de ser sujeto verdaderamente", como antropología filosófica.
2. La exposición de la múltiple identidad de la experiencia pura como base de la metafísica (21).
3. El establecimiento de la base de la Etica sobre el amor. En contraste con los movimientos filosóficos modernos, la base de la ética no la constituye meramente "el otro". Más bien, la base de la Etica es el amante, el iluminado; y en consecuencia, la base de la Etica es la experiencia pura. La mirada personalizadora del iluminado, del amante, no es "suya", a causa de la estructura del sujeto como NO-sujeto. Además, a causa de la múltiple identidad de la experiencia pura, la Etica no es un modo fundado, no es algo que venga a ser descubierto por la razón. Más bien, la ética está ya presente en el momento de la manifestación de la personalidad, i.e., ya está presente en la persona humana. En otras palabras, el canon de la Etica es el iluminado, pero ya todos son iluminados en su v. nir a la existencia.

No podemos sino delinear de esta manera algo que hemos llegado a ver mediante nuestra interpretación fundamental. Sin embargo, buscar una exposición discursiva de estos puntos en el Ensayo sobre el bien, en el texto tal como se publicó, no nos daría un resultado positivo: no puede examinarse ningún

punto en particular del Ensayo sobre el bien para lograr ésto. Más bien, la consideración de estos tres puntos que mencionamos como la contribución de Nishida a la filosofía, vistos desde nuestra interpretación fundamental, requiere al menos uno de los elementos de nuestro punto de partida: para interpretar el Ensayo sobre el bien hasta sus implicaciones más profundas es necesario tomar el libro como un todo.

E.- UNA COMPARACION.

Sin embargo, el Ensayo sobre el bien también presenta características de un acercamiento a la experiencia pura a través del delineamiento de sus características y de la visión resultante de esa experiencia. En esto es comparable con otros esfuerzos de describir ámbitos del conocimiento de "la realidad tal como es sin la menor adición de reflexión o discriminación" (22). Para poder llevar a cabo una confrontación de la exposición de Nishida con otras del mismo tipo, era necesaria esta formulación.

Una vez formulado nuestro conc pto de la obra de Nishida de esta manera, podemos compararla con otros esfuerzos que se han hecho para comunicar el contenido tanto de la doctrina como del entrenamiento para la adquisición de esa manera de ver la realidad.

Uno de los esfuerzos más notables, hecho por un occidental, es el de Eugen Herrigel, quien después de seis años de entrenamiento en la arquería consignó por escrito tanto el contenido como la forma de ese entrenamiento. Será provechoso, por lo tanto, comparar los dos escritos más conocidos de Herrigel: El Zen en el Arte de la Arquería y El Método del Zen, con el esfuerzo hecho por Nishida en su Ensayo sobre el bien. Esta comparación la haremos bajo los siguientes puntos:

1.- Método de exposición.

a) En Herrigel (sobre todo en El Zen en el Arte de la Arquería) se nos describe el proceso de entrenamiento en sus detalles más importantes. Esta descripción no sólo abarca la escena del entrenamiento y la actitud del maestro, sino también sus propias reacciones y el proceso de desarrollo en carne propia de la nueva visión de la realidad y las diferentes etapas del progreso hacia el dominio de una técnica que llega finalmente a servir de expresión a la doctrina y a la experiencia en que ésta se funda.

Tenemos de esta manera, en el método seguido por Herrigel, una exposición hecha desde un múltiple punto de vista a fin de comunicar ese punto de vista único mediante el cual se expresa la visión fundadora.

Podría con razón llamársele un método fenomenológico de interpretación de la existencia que empieza con la descripción del vivir ordinario y llega a la presentación de las implicaciones más profundas de la manera de existir en que desemboca el entrenamiento en la arquería.

b) En nuestra interpretación del Ensayo sobre el bien hemos tratado de llegar a definiciones de los conceptos principales, tomando en cuenta lo que en diversos puntos del texto se nos dice sobre ellos. Sin embargo, en realidad Nishida no nos da definiciones de los conceptos principales en su obra. Así hemos visto que el concepto de experiencia pura, de bien, de realidad, de la nada absoluta, etc., vienen a ser descritos más que definidos. La comunicación del punto de vista que el autor tenía al unir las partes es, pues, algo que no se da en ningún punto en particular. Por esta razón, a nuestro entender, era necesario llevar a cabo una interpretación fundamental que llegara a las implicaciones del problema estructural.

A diferencia de Herrigel, Nishiida no nos dice nada de sus propias reacciones ante la adquisición del punto de vista de la experiencia pura; tampoco nos habla del proceso de entrenamiento mediante el cual él llegó a vislumbrar ese punto de vista. (Sin embargo, en el Diario hace algunas anotaciones pertinentes al caso. Cf. Apéndice III) En este sentido, su presentación parece más impersonal, se siente menos el calor personal que tiene la descripción de Herrigel. Pero no es cuestión de la calidad de descripción que se logra en una y otra obras, sino más bien de la impresión que nos causa cada una de ellas, por diferencias en personalidad, trasfondo cultural y profundidad de experiencia fundadora de los autores.

2.- El Contenido de la exposición.

En cuanto al contenido, hay cuatro puntos en los que hay similitud entre los dos autores.

A. El momento de la visión de la realidad.

a) La adquisición de la experiencia fundadora, en Herrigel, se nos describe en sus etapas, que vienen a ser etapas del dominio de la técnica, y que culminan en la experiencia fundadora misma.

Este dominio de la técnica se lleva a cabo en primer lugar en lo que se refiere al relajamiento corporal (23), que sólo puede ser logrado con una correcta respiración (24). Luego el relajamiento mental y espiritual (25)— la espiritualización de la habilidad que se consigue con la concentración de todas las fuerzas físicas y psíquicas (26). Después viene la superación del logro, ya que existe "el peligro de estancarse en su logro ... de portarse como si la existencia artística fuera una forma de vida que testimoniara su propia validez"(27). Entonces se logra la "agilidad original" (28) y el dominio, "la maestría prueba su validez como una forma de vida solo

cuando mora en la Verdad ilimitada y, sostenida por ella, se convierte en el arte del origen" (29). De ahí la explicación del maestro Kenzo Awa, citando a los antiguos: "El que puede disparar con el cuerno de la liebre y el pelo de la tortuga, y puede dar en el centro sin arco (cuerno) ni flecha (pelo), solo ése es Maestro, en el más alto sentido de la palabra—Maestro del arte natural. De hecho, es el arte natural mismo y así, es Maestro y No-Maestro en uno. En este punto, la arqueología, considerada como movimiento inmóvil, la lanza no bailada, se vuelve Zen" (30).

b) En el maestro Nishida nos encontramos con aquella gradación en la visión de la realidad de que se habló antes (31) pero como también se vió ya, la verdadera transformación de un punto de vista filosófico en experiencia fundadora es el momento de la manifestación de la personalidad (32). Sin embargo, la unión de la técnica de conocer "la realidad tal como es" con la "experiencia pura" se logra en el momento de la manifestación de la verdadera estructura del sujeto, que es la manifestación misma de la personalidad. Vamos pues a ver la estructura del sujeto en Herrigel.

B. La estructura del sujeto.

a) En Herrigel, la verdadera estructura del sujeto es aquella en la que puede acontecer la espiritualización de la técnica y pasar a ser Zen (33). Hacia esta estructura apuntan primero las afirmaciones de que "todo lo 'suyo' debe ser conquistado y transformado una y otra vez hasta que todo 'suyo' sea aniquilado" (34). "Gradualmente llegué a entender que sólo el verdadero desapegado puede entender lo que quiere decir 'desapego', y que sólo el contemplativo, que está completamente vacío y librado del sí-mismo, está listo para 'hacerse uno' con la 'Deidad trascendental'" (35). "El tiro correcto en el

momento correcto no llega porque usted no se olvida de sí" (36); "El arte correcto... ¡es sin propósito, sin meta!... Lo que le estorba es que tiene una voluntad demasiado voluntariosa. Piensa que lo que usted mismo no hace, no sucede" (37).

Vemos así que la agilidad original se alcanza "sólo volviéndose completamente sin-sí-mismo; de tal manera que el alma, absorta en sí misma, se halla en la plenitud de su origen sin nombre" (38). De allí que la acción ética, "toda buna acción sólo puede ser llevada a cabo en un estado de verdadera sin-sí-mismidad, en el que el que la hace ya no puede estar presente como 'sí-mismo'" (39). También en el resumen que hace Herrigel del maestro Takuan nos dice: "El perfecto hacer viene de la vacuidad absoluta..." (40).

b) En el caso del maestro Nishida hemos visto ya que el momento de la manifestación de la personalidad es aquel en el que el sujeto se olvida (41). "El verdadero sujeto es NO-sujeto" (42). Y así la buena acción es aquella que se lleva a cabo en el momento de la manifestación de la personalidad. Es pues una obra de amor (43), según se vió antes.

C. Un tercer punto en que es semejante el pensamiento expuesto en Herrigel al del maestro Nishida es aquel que denominamos la múltiple identidad. Apenas aparece en Herrigel este pensar como cosa explícita, por esto vamos a citar aquellas frases que parecen expresarlo. En la despedida del maestro Kenzo Awa, éste le dice a Herrigel: "Ha llegado ahora la etapa en que maestro y alumno no son dos personas sino una" (44). La meta, el blanco " nombra esa meta, si es que acaso, el Buda" (45).

D. Un último punto a considerar aquí es el punto de vigta que implica esa experiencia fundadora hacia la cual nos apuntan tanto Herrigel como Nishida. Herrigel nos habla en El Zen en el Arte de la Arquería sobre el estado "espiritual".

"Este estado es esencialmente un estado primordial, y su símbolo, el círculo vacío, no carece de significado para aquéi que se encuentra dentro de él" (46). El alumno "debe aprender a olvidarse a sí mismo tan resueltamente como se olvida de su oponente, y a hacerse, en sentido radical, no-observador-de-sí-mismo, sin-propósito" (47).

Encontramos también en El Método del Zen un pensamiento que nos dice que el yo es el origen de la separación y distorsión de la realidad (48), la "separación de sujeto y objeto" viene de la unidad primordial (49).

En el caso de Nishida, ya consideramos este punto de vista como no-dualidad (50) que está implícita en el Ensayo sobre el bien.

Tenemos con esto una comparación entre los resultados principales que sacó a luz nuestra interpretación fundamental del Ensayo sobre el bien y el contenido de las dos obras de Herrigel antes mencionadas. Corroboramos de esta manera que la experiencia fundadora tiene unas mismas estructuras y que éstas pueden expresarse en diferentes maneras sin que por ello sea menos fiel su exposición discursiva.

EL ENSAYO SOBRE EL BIEN Y PERSONALITY:
HUMAN AND DIVINE DE ILLINGWORTH.

Illingworth (1) escribe en el prefacio a su libro, Personality Human and Divine que la serie de conferencias que ahora constituye el libro tenía como principal argumento que,

"mientras en modo alguno se ha debilitado la ciencia física, la filosofía crítica ha fortalecido de manera notoria el reclamo— un reclamo inmemorial— de la personalidad humana de ser una cosa espiritual; y, como tal, la más alta categoría bajo la cual podemos concebir a Dios. Y como este concepto nos llevaría a esperar una revelación progresiva, la evidencia de tal revelación es trazada brevemente, y se vindica su culminación en la Encarnación" (2).

En este párrafo tenemos una exposición suscita del carácter del libro y del procedimiento que siguió el autor en el desarrollo de sus conferencias. Su objetivo es claramente apologético (3), su modo de acercamiento es hacer inteligible, y por tanto razonable, el concepto de la personalidad de Jesu - cristo. Para hacer ésto empieza con la afirmación inicial de que creer "en un Dios Personal, y en la necesidad de autocomunicación es parte de lo que él [i.e. el teísta] quiere decir con personalidad" (4).

Sin embargo, en este Apéndice nos preocupan los puntos de contacto entre el texto del Ensayo sobre el bien y Personality Human and Divine, y también la influencia que el pensamiento de Illingworth (hasta donde esto se puede colegir) tuvo sobre Nishida. Por esta razón, vamos a ver cuatro puntos principales: después de una revisión de los lugares en los que Nishida hace referencia a Illingworth, vamos a tratar de anotar en qué lugares hay puntos de contacto entre estas dos maneras de pensar, luego vamos a anotar los lugares en los que hay una influencia directa de Illingworth, y finalmente aquellos puntos que pasaron implícitamente del libro del obispo al Ensayo sobre el bien.

A.- REFERENCIAS DIRECTAS A ILLINGWORTH POR PARTE DE NISHIDA.

H^{ya} tres fuentes que consultar: el Diario, las Conferencias, y el Ensayo sobre el bien.

1. En el diario hay dos días en los que se hace referencia a Illingworth:

- a. Diciembre 17, Meiji 41 (1908) en el que se nos dice que Nishida pidió prestado el libro (5)
- b. Diciembre 21, Meiji 41 (1908) donde se dice que leyó el libro (6).

2. En las Conferencias, en la sección sobre "El caracter de la personalidad de Dios" (7) leemos:

"Respecto a qué clase de cosa es la personalidad, Illingworth, en Human and Divine Personality (sic), nos da autoconsciencia, libertad de la voluntad, y amor, como las tres características de la personalidad. Sin embargo, la autoconsciencia ordinaria no es verdadera autoconsciencia. Cuando reflexionamos también nos reconocemos a nosotros mismos, y al reconocernos a nosotros mismos simplemente mediante la reflexión, somos abstractos. El verdadero sí-mismo se encuentra cuando uno mismo se fusiona con las cosas externas. Allí donde sí-mismo y cosa son uno, allí se manifiesta el verdadero sí-mismo. La verdadera autoconsciencia está en la fusión del sí-mismo con el objeto. Y también la verdadera libertad de la voluntad no es la voluntariedad. Como en Spinoza, libertad es la función que sigue la naturaleza del sí-mismo. Como Agustín dice en las Confesiones, la voluntad de Dios es inmutable y en él no se da querer a un tiempo y no querer en otro. No hay tal cosa como la revocación de una decisión anterior. Y en el caso del amor también, el amor ordinario está en la relación de existencia dependiente entre amante y amada; pero el verdadero amor se encuentra allí donde nuestra personalidad logra la unificación desde dentro. Lo que se denomina amor es una búsqueda de unión. Eckhart dice que en Dios el amor al hombre no es una decisión sino Su naturaleza.

"Pensadas de esta manera, las tres características que Illingworth menciona tienen que ser algo

que el espíritu (seishin) del hombre debe necesariamente tener. En alguna parte del gran espíritu leben estar estas características."

Tenemos aquí tanto la referencia al autor como la propia interpretación de Nishida, de los tres elementos de la personalidad.

3. En el Ensayo sobre el bien encontramos dos referencias:
 - a. "Illingworth, en su libro titulado 'La Personalidad de Dios y el hombre', señala tres elementos de la personalidad: autoconciencia, voluntad libre y amor" (8).
 - b. "Illingworth dice que una personalidad necesariamente busca a otra; porque en otra personalidad el yo quiere la satisfacción de su personalidad completa. Es decir: el amor es una característica indispensable de la persona (Illingworth, Personality human and divine)" (9).

Estos son los lugares en que se hace referencia directa al libro de Illingworth, uno en las Conferencias, dos en el Diario, y dos en el Ensayo sobre el bien. Vamos a tratar de resumir los puntos de contacto entre las dos maneras de pensar.

B.- PUNTOS DE CONTACTO.

Aparte de las referencias directas que el maestro Nishida hace a Illingworth, encontramos al leer el libro de Illingworth y después de nuestra interpretación del Ensayo sobre el bien, que hay algunos otros puntos de contacto — aunque debemos tener presente que el maestro Nishida pudo haber encontrado esos pensamientos en algunas otras fuentes. Vamos a mencionarlos de la siguiente manera:

1. El papel de los místicos alemanes y su concepto de la "intimidad e inmediatez de la unión entre el alma y Dios" (10) que también encontramos en Nishida (11).
2. El concepto del poder unificador de la personalidad. "Hay

per lo tanto, una unidad sintética en mi personalidad o mí-mismo; es decir, no una mera unidad numérica, sino un poder de unificar atributos y características opuestos y extraños con una intimidad que desafía al análisis" (12).

Este pensamiento también se encuentra en Nishida (13).

3. No-dualismo como punto de vista a tomar. En Illingworth:

"Dios se hizo hombre, según el credo Cristiano, y la interpretación teológica de este hecho y su aplicación arrojó nueva luz sobre la naturaleza humana entera... toda la raza humana ... [Fue] declarada capaz de una participación comunicada en esa unión... También, la santidad que demandaba esta unión, y que era enfáticamente una nueva norma en el mundo, no admitía ningún dualismo. Los hombres fueron invitados a poner su naturaleza entera en armonía con la ley de la consciencia, concentrando con ello sus varias y divergentes facultades y sentimientos en una unidad central" (14).

Como ya vimos en el curso de nuestra interpretación (15), también en Nishida encontramos este punto de vista.

4. La única realidad. Para el maestro Nishida los fenómenos de la consciencia vienen a ser la única realidad (16). Para Illingworth la personalidad es un "término último" (17), es

"como dice el Prof. Green... la 'única cosa, o una forma de la única cosa, que es real (por así decir) por derecho propio; la única cosa cuya realidad no es relativa y derivada'" (18)

Illingworth utiliza a T.H. Green a quien Nishida parece no haber leído (19), y tenemos también la cita de Moberly que encontramos en la Nota 8, que dice:

"... La consciencia no es un hecho último en el hombre excepto cuando se le toma tácitamente como equivalente de autoconsciencia, la realización de su propia personalidad..." (20).

En Nishida tenemos la afirmación de que "La personalidad es el fundamento de todos los valores y sólo la personalidad, en el universo, tiene valor absoluto" (21).

5. El criterio de acción. Para Nishida una buena acción es "toda acción que tenga por fin la personalidad" (22). Para Illingworth el fin de la acción es la "satisfacción última de nuestra personalidad entera" (23).
6. Personalidad perfecta. Para Illingworth "La personalidad perfecta está sólo en Dios" (24). Para Nishida "Dios es una gran personalidad que es ~~la~~ ^{el} ~~fundación~~ ^{fundación} del universo" (25).
7. La función de la voluntad. Como vimos en el texto de nuestra interpretación (26), para Nishida la voluntad tiene una posición central en la manifestación de la personalidad. También Illingworth dice que la voluntad es "la facultad sólo mediante la cual actúa nuestra personalidad como un todo" (27).
8. El Amor. Según nuestra interpretación del significado del último capítulo del Ensayo sobre el bien, el amor tiene una posición central para Nishida (28). Para Illingworth, Jesucristo "tomó el amor como su punto de partida" (29).

C.- LUGARES EN LOS QUE HAY UNA INFLUENCIA DIRECTA.

1. Los elementos constitutivos de la personalidad. Nishida menciona los tres elementos tomándolos de Illingworth (30). Pero Illingworth menciona estos elementos en diferentes lugares:
 - i. "La característica fundamental de la personalidad es autoconsciencia, la cualidad en un sujeto de hacerse objeto para sí mismo, o, en el lenguaje de Locke, 'considerarse a sí mismo como sí-mismo', y de decir 'yo soy yo'" (31).
 - ii. "Estos son, entonces, los elementos constitutivos de la personalidad, como tal— autoconsciencia, poder de autodeterminación, y deseos que irresistiblemente nos impelen hacia la comunión con otras personas— o, en otras palabras, razón, voluntad, y amor" (32).
 - iii. Los principales atributos de la personalidad "son individualidad, autoconsciencia, autodeterminación,

amor, y, como resultado de su interacción viva, el carácter" (33).

- iv. "La personalidad humana tiene atributos, autoconsciencia, y libertad, que la distinguen en cuanto a género del mundo de los seres animales y cosas, y la relacionan con un orden espiritual, de cuya eminente existencia es ella misma, a un tiempo, testigo y prueba" (34).

2. El amor en las relaciones personales. Illingworth dice:

"Estamos constituidos de tal manera que no podemos considerar la propiedad inanimada, el conocimiento no comunicado, la emoción no reciproca, la acción solitaria, sino como un medio para un fin. Pasamos por todo esto hasta encontrar personas como nosotros mismos con quienes compartirlo, y entonces descansamos... Necesitamos encontrar en otras personas un fin en el cual nuestra personalidad entera pueda descansar. Y esto es la relación de amor" (35). Y

"es solo una y otra vez bajo la presión de la reverencia o el amor cuando queremos pasar de estas manifestaciones parciales al carácter que existe detrás de ellas" (36).

El párrafo similar en Nishida se citó anteriormente (37).

D.- PUNTOS TOMADOS DE ILLINGWORTH QUE PERMANECEN IMPLICITOS EN NISHIDA.

Queremos señalar tres puntos principales:

1. La definición de personalidad.- Para Illingworth la personalidad del hombre es "todo lo que está potencial o actualmente contenido en él mismo— en una palabra, lo que significa ser hombre" (38); es "una semilla, un germen, una potencia, un 'heraldo de sí misma en lo alto'"(39). La personalidad es "universal en su extensión o visión" y "es una en su intención o significado" (40).

2. Definición de persona.- En este punto, Nishida toma para sí la interpretación que de Kant hace Illingworth: "Una persona, pues, para Kant, era un individuo autoconsciente y autodetermi-

nante, y como tal, un fin en sí mismo—la fuente de la que emanan el pensamiento y la conducta, y el fin cuya realización buscan el pensamiento y la conducta" (41). Luego Illingworth añade: "Será suficiente, por lo tanto, para nuestro propósito presente, quedarnos con Kant" (42).

3. Jesucristo como realización de la personalidad (43).

Sin embargo, afirmar que estos puntos permanecen implícitos en Nishida no quiere decir que es posible descubrirlos tal como están en Illingworth, mediante una interpretación del Ensayo sobre el bien. Más bien, afirmamos que es precisamente

porque Nishida tomó esos términos implícitamente, al utilizarlos les dió
un nuevo significado. Y así, en el caso del concepto de personalidad hemos formulado el significado que emerge de nuestra interpretación (44), y en el caso del tercer punto, sobre Jesús como realización de la personalidad, Nishida pone el concepto en un contexto diferente. Para Nishida lo importante es el concepto de personalidad; para Illingworth primordialmente es importante Jesucristo y el concepto de personalidad es utilizado con el propósito de tener una visión más clara de la revelación progresiva.

CONCLUSION

Vemos mediante estos cuatro puntos tanto los resultados de la nueva teoría de la religión, que fue escrita de nuevo y vino a ser Parte IV, capítulos 1-4 del Ensayo sobre el bien, y la relación entre el Ensayo sobre el bien y Personality, Human and Divine de Illingworth.

APENDICE II

PERSONAS Y LIBROS MENCIONADOS EN EL ENSAYO SOBRE EL BIEN.

Para apreciar la relación entre fuentes Orientales y Occidentales que se mencionan en el texto, y el tiempo en que Nishida las leyó (según el análisis del Diario. Ver Apéndice III), he añadido después del nombre de la persona, bajo b) el nombre del libro de ese autor que Nishida menciona, y bajo c) la fecha en que Nishida leyó el libro o alguna otra de sus obras.

La lista se divide en fuentes orientales y occidentales y bajo cada una hay tres subdivisiones: la primera incluye tanto autor como obra y fecha en que ésta fue leída; la segunda es para aquellos casos en que sólo se menciona la persona, y la tercera está formada solo por libros sin referencia a su autor.

I. FUENTES OCCIDENTALES.

A.- Mención de Autor y Libros.

- | | |
|------------------------|--|
| Agustín de Hipona, San | b) <u>Confesiones</u>
c) 1904 I/3 |
| Aristóteles | b) <u>La Política</u>
c) 1897, enero. |
| Boehme, Jakob | b) <u>Morgenröte</u>
c) 1907 III/1; Cf 1908 XI/26 |
| Cusa, Nicolás de | b) <u>De Docta Ignorantia</u> |
| Dewey, John | b) <u>Studies in Logical Theory</u>
c) 1907 X/2; 1908 VI/7 |
| Goethe, Johann W. von | b) <u>Fausto</u>
c) 1897 II/3, XI/1, XII; 1898 I, VI/16, V/16-17, 21; 1902 I/19, V/7; 1903 I/10. |
| Hegel, George F. W. | b) <u>Wissenschaft der Logik</u>
c) 1897 I; 1898 I; 1902 II/10; 1904 I/24; 1906 I/11; 1910 IV/29. |
| Höffding, Harald | b) <u>Ethik</u>
c) 1906 III/4; 1906 fin de año. |

- Illingworth, John R. b) Personality, Human and Divine
c) 1908 XII/17, 21.
- James, William b) A World of Pure Experience
The Principles of Psychology
The Stream of Consciousness
The Varieties of Religious
Experience.
c) 1904/I/8; 1905 X/4; 1908 IX/7;
1910 II/19.
- Jerusalem, Wilhelm b) Einleitung in die Philosophie
c) 1902 IX/6
- Locke, John b) Essay on the Human Understanding
c) 1907 I/8
- Platón b) República
Symposio
c) 1897 I; 1898 I; 1905 I/12, II/11,
III/18, IV/17.
- Royce Josiah b) The World and the Individual
c) 1907 VIII/27; 1908 X/23.
- Schiller, Johann C.F.von b) Die Götter Grieschenlands
c) 1897 I; 1898 I; 1904 I/5; 1907
III/20; 1910 VI/25.
- Schopenhauer, Arthur b) Die Welt als Wille und Vor-
stellung.
c) 1897 I; 1898 I; 1904 I/13;
1907 X/1.
- Spinoza, Baruch b) Ethica
c) 1897 I; 1898 I; 1904 VII/2;
1905 VIII/25
- Storz, ? b) Die Philosophie des Hl. Au-
gustinus.
c) 1908 IX/19, X/1-2,
- Stout, George F. b) Analytical Psychology
Manual of Psychology
c) 1902 X/15.
- Sturt, ? b) Personal Idealism
- Wilde, Oscar b) De Profunlis
- Wundt, Wilhelm b) Grundriss der Psychologie.
Logik
c) 1901 IV/14; 1902 XI/20; 1903
II/13.

B.- Personas mencionadas.

- Aquino, Tomás de
Aristipo
Berkeley, George
Bentham, Jeremy
Benedicto XI, Papa
Bacon, Francis (?)
Clark, Samuel
Condillac, Etienne B. de
Cristo (Jesucristo)
Descartes, René c) 1905 I/20
Diógenes
Dionisio el Aeropagita
Eckhart, Johannes c) 1907 I/1.
Erskine de Linlathen c) 1907 III/6.
Epicuro
Epicteto c) 1908 I/8.
Eriugena, Johannes Scotus
Esopo
Fichte, Immanuel Hermann c) Cf. 1905 II/1, II/22.
Giotto de Bondone
Gore, s Charles
Hartmann, Karl R E von c) 1897 I; 1898 I; 1899 III/10.
Heine, Heinrich c) 1897 XII; 1898 I; 1902 XII/15.
Heráclito (de Efeso)
Hobbes, Thomas
Hume, David c) 1897 I.
Ibsen, Henrik c) 1907 IX/29; 1908 X/6, 20.
Kant, Immanuel c) 1897 I; 1898 I, IX/20; 1899 I;
1902 VI/1.
Kepler, Johannes

Kirchmann, Julius Hermann von
Leibnitz, Gottfried W. c) 1897 I; 1905 II/28; 1907 I/9.
Mach, Ernst
Miguel Angel
Mill, John Stuart c) 1899 III/1.
Mohammed
Mozart, Wolfgang Amadeus
Napoleón Bonaparte
Newton, Isaac
Pascal, Blaise
San Pablo
Raphael
Rousseau, Jean-Jacques c) 1897 XII; 1898 I.
Schaffesbury (3er. Earl de)
Schelling, Friedrich WJv.c) 1897 I; 1905 XI/1-2; 1906 XII.
Smith, William Robertson
Socrates
Spencer, Herbert c) 1904 I/5; 1905 VII/3.
Symmond, John Addington
Taine, Hyppolyte Adolphe
Tennyson, Alfred
Weiniger, Otto
Westcott, Brook F. (Obispo de)

II.- FUENTES ORIENTALES

A.- Mención de Personas o de Conceptos

Atman
Buda c) 1905 III/31
Brahman
Confucio c) 1897 XII; 1898 I
Hsun-Tzu
Saigyō Hōshi

Sesshu

Tzu-ssu

b) Libro del Medio (Chung Yung)

c) 1897 XII; 1899 I.

Wang Yang-Ming (Ōyomei)

c) 1897 XII; 1899 I.

B.- Mención de Obras

Tannishō

Upanishads

CONCLUSIONES

A manera de conclusión podemos observar que:

- a. Se menciona un mayor número de libros occidentales, tanto en el Ensayo sobre el bien como en el Diario.
- b. Sólo se menciona un mínimo de autores y libros orientales.
- c. Esto parece indicar que el autor quiso hacer su presentación a la manera occidental, utilizando fuentes y método occidentales.

Pero también debemos notar que en el caso del Diario se utilizó una edición abreviada (esto especialmente en el caso de las fechas anotadas). Además, queremos recordar que el Diario mismo no puede ser sino una fuente parcial de información.

APENDICE III

UN ANALISIS DEL DIARIO (1897-1910)
DE NISHIDA KITARO.

Hay dos problemas principales a los cuales nos enfrentamos en el estudio del Diario. Aceptamos como dato inicial que la información a obtener es parcial (tanto por la edición que estamos utilizando, como por el diario mismo que no puede darnos una información completa), va a tener una tendencia ya de antemano (por el punto de vista con el cual nos acercamos a él aun cuando tratamos de minimizar ésto), y que no nos explicará el Ensayo sobre el bien que es el propósito del presente escrito. Sin embargo, la razón por la cual estudiamos el Diario es la de conseguir lineamientos importantes para nuestra interpretación del Ensayo sobre el bien.

Los dos problemas a que nos referimos son:

1. En la vida de toda persona hay un individuo al que otros ven, que agrada a los demás o les cae mal, a quien otros conocen hasta cierto punto pero que en gran medida les queda desconocido, y que tiene ciertos datos constantes en su vida diaria (como son su dirección, su ocupación, estado civil, situación económica, etc.).

Hay otra parte en esta persona. Esta parte sólo es conocida de sus amigos íntimos, su esposa o esposo, sus hijos. Pero también en este caso se le conoce solo hasta cierto punto.

En nuestro caso el problema es: ¿de qué manera nos acercamos al diario para que nos entregue, con distorsión mínima, esta faceta de Nishida Kitaro? El problema es pues la manera de proceder. Por esto voy a presentar los puntos principales a que hube recurso al estudiar el diario.

2. El segundo problema es: ¿cómo mantener separados estos dos

aspectos de la persona y al mismo tiempo dar un retrato completo de la misma? El problema viene a ser: ¿qué presentar?

Además debemos recordar que no se trata de hacer psicoanálisis, ni se trata de poner un motivo tras cada acción, ni de explicar los aspectos ocultos de la personalidad del maestro. Vamos a tratar de hacer un bosquejo de una parte muy pequeña: la que hace referencia al entrenamiento Zen, y sólo como segundo pensamiento vamos a presentar algunos aspectos de lo que otras personas probablemente podían ver en Nishida Kitarō.

De esta manera vamos a tratar de mantener separados estos dos aspectos de la persona. Y esto lo vamos a hacer porque los datos que nos da la edición abreviada de que disponemos y aún la naturaleza del diario mismo no podrían proporcionarnos suficientes datos para dar un retrato completo.

Los puntos que utilicé para el análisis se dan a continuación.

I.- PERSONAS

1. Con quienes entra en contacto para Budismo Zen (propósito explícito).
2. Que le prestaron libros o le hicieron favores
 - a. A quienes les prestó libros o hizo favores.

II.- ACCIONES

1. Meditación Zen en casa.

(Las horas, cuando no se dan explícitamente y solo se dice el período del día en que se sienta, se calcularon como sigue: en la mañana, 2 hs.; a mediodía, 2 hs.; en la noche, 3 hs.).
2. Templos visitados para el Zen.
 - a. Sesshin: meditación intensa por una o dos semanas a la vez.
 - b. Dokusan o Sanzen: entrevistas privadas con el maestro Zen.

3. Escribe cartas o el diario
4. Lecturas:
 - a. libros y autores occidentales que se mencionan.
 - b. libros y autores orientales mencionados.
5. Escritos propios mencionados.

III.- IDEAS

1. En relación con su entrenamiento Zen.
2. En relación con sus propios escritos, planes y sentimientos.
3. En relación a influencias probables que recibió. (Este punto se omitió después.)

De esta enumeración de los puntos utilizados puede verse que también se hubieran podido cubrir otros. Podría haberse incluido también a sus amigos, sus diversiones, etc., pero éste no era el propósito principal del análisis del diario. El propósito principal, como se dijo antes, es ver aquello que hace referencia al entrenamiento Zen del maestro y puede ayudarnos en nuestra interpretación fundamental del Ensayo sobre el bien.

UNA SELECCION DE DATOS CON SU CLASIFICACION CORRESPONDIENTE.

I.- PERSONAS.

- 1) Con quienes entra en contacto para Bulismo Zen.

Meiji 30 (1897)

Setsumon Rōshi	I/14; II/2, 9	p. 4-5
Kōshū Zenji	IV/6	p. 6
Kuōkan Zenji	VI/24	p. 7

Meiji 31 (1898)

Bunki Zenji	I/3, 4	p. 13
-------------	--------	-------

Meiji 32 (1899)

Taigen Oshō	VII/10, 26	p. 35
-------------	------------	-------

Meiji 34 (1901)

Setsumon Rōshi	I/1, p. 37; II/10, p. 43; III/9, p. 45; III/17, p. 46; V/13, p. 53; VI/1, p. 55.	
Kishū Rōshi	VIII/14	p. 61

Meiji 35 (1902)

Setsumon Rōshi	VIII/4, p. 85; IX/7, p. 91; IX/19, 20, p. 91-92; X/17, 27	p. 96
Kokan Rōshi	VIII/10	p. 87

Meiji 36 (1903)

Kōshū Rōshi	VII/19	p. 116
-------------	--------	--------

Meiji 37 (1904); 39 (1906); 40 (1907); 41 (1908)

No se menciona ninguna persona.

Meiji 38 (1905)

Setsumon Rōshi	I/1, p. 129; I/11	p. 132
Shūhan Rōshi	IV/11, 14, p. 142; IX/28	p. 155
Zuiun Rōshi	VII/24-25	p. 149

Meiji 42 (1909)

Suzuki Daisetz	IV/1, p. 190; XI/14, 26	p. 195
----------------	-------------------------	--------

Meiji 43 (1910)

Suzuki Daisetz	III/19, p. 199; IV/29	p. 201
----------------	-----------------------	--------

I.- 2) Personas que le hicieron favores y escribieron cartas en relación con nuestro análisis.

Meiji 30 (1897)

Suzuki [Daisetz]	III/23	p. 20
Fujioka [Sakutarō]	II/21	p. 18

Meiji 32 (1899); 34 (1901); 35 (1902); 36 (1903);
Meiji 37 (1904); 39 (1906); 43 (1910)

No se clasificó a nadie

Meiji 38 (1905)

(Suzuki) Daisetz X/9 p. 155

Meiji 40 (1907)

Matsumoto II/15, p. 168; II/21 p. 168

Tokunō II/15 p. 168

Arnois, profesor de francés IV/19 p. 173

Inoue Tetsujirō V/28 p. 175

Meiji 42 (1909)

Daisetz (Suzuki) III/15, p. 190; IX/3 p. 192

Yamamoto XI/6 p. 195

I.- 2a) Personas a quienes hizo favores, en relación con este análisis.

Meiji 31 (1898)

Yamamoto II/10 p. 18

Meiji 38 (1905)

Daisetz (Suzuki) III/25, p. 140-141; IV/6 p. 142

Meiji 40 (1907)

Yamamoto I/19, p. 165; II/22, p. 168; IV/21, p. 173

Tokunō II/12, p. 167; IV/21 p. 173

Matsumoto IV/21 p. 173

Hōjō IV/21 p. 173

II.- ACCIONES

1) Acciones: Meditación Zen en casa. Horas.

Año	Total	Por conjetura	Anotados
Meiji 30 (1897)	000	00	00
Meiji 31 (1898)	155 $\frac{1}{2}$	65	90 $\frac{1}{2}$
Meiji 32 (1899)	142	120	22
Meiji 34 (1901)	64	61	3
Meiji 35 (1902)	172	171	1
Meiji 36 (1903)	15	15	0
Meiji 37 (1904)	15 $\frac{1}{2}$	14	1 $\frac{1}{2}$

Meiji 38 (1905)	45	41	4
Meiji 39 (1906)	17	17	0
Meiji 40 (1907)	0	0	0
Meiji 41 (1908)	0	0	0
Meiji 42 (1909)	0	0	0
Meiji 43 (1910)	0	0	0
	<hr/>	<hr/>	<hr/>
TOTALES	626	504	122

Hay por lo menos tres reservaciones que deben tenerse respecto a este total en horas de meditación Zen: a) la edición utilizada para este análisis es una edición abreviada y muchas anotaciones están omitidas. b) Al número que resultó, aún cuando sea por conjetura, deben añadirse, 1. las horas de Sesshin y 2. los días que Nishida pasa en el monasterio esperando el año nuevo. c) Si admitimos que, aparte del número resultante, una vez que Nishida había tomado la decisión de meditar cuatro horas al día ya no siguió anotando las horas en su Diario, entonces el número es mucho mayor.

II.- 2) Acciones: Templos visitados para Zen.

Meiji 30 (1897)

Taizoin	VI/26-VII/19	p. 7-8
Myōshinji	VIII/6-20, p. 8; IX/4	p. 8
Sesshūji	XI/3	p. 9

Meiji 31 (1898); 40 (1907); 42 (1909); 43 (1910)

No se anota ninguno

Meiji 32 (1899)

Sesshūji	I/29, p. 24; V/14	p. 31
Myōshinji	VII/10	p. 35
Daitokaji	VII/27	p. 35

Meiji 34 (1901)

Senshin'an	I/7, p. 38; II/24, p. 44; III/9, 16, 17, pp. 45-46; III/23, 30, p. 47-48; IV/1-6, p. 48; IV/20, p. 49; V/11, p. 53; VI/1, p. 55; VI/21-23, p. 57; VII/28, p. 60; VIII/10, 11, 13-17, p. 54; VII/1, p. 58	
------------	--	--

Eijunji II/23, p. 44; III/31, p. 48; V/5, p. 52;
V/14, 25, p. 54; VII/1, p. 58.

Tentoku'in IV/7 p. 48

Shochōji VIII/1 p. 60

Meiji 35 (1902)

Senshin'an Meiji 34 XII/25-Meiji 35 I/1, p. 65
IV/1, 2, 5, p. 74-75; VIII/25, p. 88
IX/13, 19, 20, 21, 27, 28, pp. 88-93
X/12, p. 95; X/19-25, 26, 27, 28, p. 96;
XI/2 p. 97

Kenninji VII/22 p. 83

Kimiidera VIII/8 p. 86

Myōshinji VIII/10 p. 87

Meiji 36 (1903)

Senshin'an Meiji 35 XII/26-Meiji 36 I/3-5, p. 101;
I/3, 5, p. 102; I/31, p. 104; III/14, p.
107; IV/4, 6, 19, pp. 108-110.

Kohōan VII/29-30, p. 118; VIII/1 p. 118-119

Meiji 37 (1904)

Senshin'an IV/2, 5, p. 126

Meiji 38 (1905)

Senshin'an Meiji 37 XII/? - Meiji 38 I/1 p. 128
I/6, p. 130; IV/1-4, p. 141; VII/16,
p. 148; VIII/28 p. 151

Kōganji IV/9, 11 p. 142

Meiji 39 (1906)

Senshin'an Meiji 38 XII/? - Meiji 39 I/1 p. 158
IV/1, 2 p. 161

Meiji 41 (1908)

Senshin'an X/3, p. 108 "No había nadie" y regresó
a casa.

Hay muchas visitas que quizá deberían mencionarse. Por ejemplo, cuando va a entrevistas privadas con maestros Zen, a-

parte del Dokusan formal. Sin embargo, como éstas no se mencionan explícitamente, no las contamos aquí.

II.- 2a) Acciones: Sesiones de Sesshin.

Meiji 30 (1897)

Taizoin	VI/1-7	p. 7
Myōshinji	VIII/6-20	p. 8

Meiji 31 (1898); 35 (1902); 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43

No se menciona ninguno.

Meiji 32 (1899)

(Sin nombre)	IV/1-6	p. 28
(Sin nombre)	VIII/8, p. 36 "Hoy empieza gran <u>Sesshin</u> "	

Meiji 34 (1899)

Senshin'an	II/24-III/2, p. 44; VIII/1-7,	p. 60
------------	-------------------------------	-------

II.- 2b) Acciones: Dokusan, Sanzen (Entrevistas Zen en privado)

Meiji 30 (1897)

Setsumon Zenji	I/14; II/4, 9	p. 4-5
----------------	---------------	--------

Meiji 31 (1898)

(Sin nombre)	I/1	p. 12
Bunki Zenji	I/4	p. 13

Meiji 32 (1899); 35, 37, 39, 40, 41, 42, 43.

No se menciona ninguna

Meiji 34 (1901)

Setsumon Rōshi	VI/1	p. 55
----------------	------	-------

Meiji 36 (1903)

Kōshu Rōshi	VII/20, 24, 25	p. 116-117
(Quién?) en Kohōan	VII/30, VIII/3, 5	p. 118-119

Meiji 38 (1905)

Setsumon Rōshi	I/4	p. 130
Zuiun Rōshi	VII/25 ("dos veces")	p. 149

II.- 3) Acciones: Escribe cartas o el diario (en relación con nuestro análisis)

Meiji 30 (1897): 34, 36, 37, 38, 39, 40, 42

No se clasificó nada

Meiji 31 (1898)

a Fujioka III/22 p. 20

Meiji 32 (1899)

a Suzuki III/5 p. 26

a Fujioka IV/11 p. 29

Meiji 35 (1902)

a Setsumon Rōshi IX/3 p. 90

a Daisetz (Suzuki) X/28 p. 96

de Setsumon Rōshi XI/29 p. 99

Meiji 41 (1908)

a Daisetz (Suzuki) II/13 p. 181

Meiji 43 (1910)

a Ueda I/22 p. 197

II.- 4a) Acciones: Libros y Autores occidentales mencionados

MEIJI 30 (1897)

I (p. 3) Platón, Aristóteles, Spinoza, Kant, Hegel, Schopenhauer, Hartmann, Schleiermacher; Hume, Leibnitz, Schelling

II/3 (p. 5) Goethe (también XI/1, p. 9)

III/2 Undine

III/5 Das Leben eines Taugenichts

III Biblia, Dante, Shakespeare, Klopstock, Lessing, Goethe, Schiller, Kleist, Lenau, Heine, Rückert, Grimm, Volkslied; Sófocles, Herder, Séneca, Rousseau

MEIJI 31 (1898)

I (p. 12) Biblia, (Platón), Kant, (Spinoza), Hegel, Schopenhauer, Goethe (Fausto), Schiller,

Shakespeare (Hamlet), Rousseau (Emile), Séneca, Carlyle, Emerson, Irving, Ermann, Otto Pflleiderer, Hartmann (Religión) Biblia, Kant, Shakespeare, Goethe, Lessing, Lenau, Heine, Kleist, Goldsmith; Eichen-dorf, Immermann, Hauff, Eliot, Shelley.

I/7	(p. 14)	Lee novela de Kleist
II/27	(p. 18)	Shakespeare
III/26	(p. 20)	<u>King Lear</u>
IX/20	(p. 21)	<u>Vida de Goethe</u> , Goethe, <u>Faust</u> ; Kant, <u>Críticas</u> , <u>Biblia</u> , <u>Lógica</u> .

MEIJI 32 (1899)

I	(p. 23)	Kant, Goethe, Shakespeare, <u>Biblia</u> , Spinoza, Filosofía Estóica, Carlyle, Emerson; <u>Faust de Goethe</u> ; Shakespeare, <u>Hamlet</u> ; <u>Wilhelm Meister de Goethe</u> , <u>De mi vida</u> , <u>Poemas</u> ; Dante, <u>La Divina Comedia</u>
II/26	(p. 26)	Nietzsche
III/1		Mill, <u>Utilitarismo</u>
III/10	(p. 27)	Hartmann
V/3-4	(p. 30)	Carlyle, <u>heroísmo</u> (Eiyūron)
V/5-6		<u>Bekanntnis e. Schönen Seele</u>
V/16-17, 21	(p. 31)	<u>Wilhelm Meister</u>
VI/16	(p. 34)	<u>Faust</u>

MEIJI 34 (1901)

I/9	(p. 38)	Lee Psicología
I/18, 20	(p. 40)	Lee Bradley
I/30	(p. 41)	Lee sobre Lógica
II/1	(p. 41)	Lotze, <u>Etica</u>
I/28	(p. 40)	Lee sobre Etica
II/2, 12	(p. 41)	Lee sobre Lógica
II/6	(p. 42)	[Bernard] Bosanquet
II/16	(p. 43)	Lee Nietzsche
III/27	(p. 47)	<u>Vida de Charlotte Gordet</u>
III/29	(p. 47)	Stalker, <u>Vida de Jesús</u> ; también <u>Red Cord</u>

- IV/7 (p. 48) Young, The Christ of History; Dawson, Nature and Bible
- IV/14 (p. 49) Wundt Principles of Psychology. V/27, p.54
- IV/24 (p. 50) Diario de un muerto
- IV/25 Stalker, Life of Paul
- IV/27 (p. 51) lee Hawthorne. También I/8, p. 38.
- V/14 (p. 54) trad. al japonés de Epístola a los Romanos
- VI/26 (p. 57) Tolstoi, Kreutzer Sonata
- VII/13 (p. 59) Biografía de Henry Drummond.
Drummond, Natural Law in Spiritual World
- VIII/18 (p. 61) Vida de Nightingale
- VIII/19 (p. 61) libros de referencia sobre Etica.
Wundt, Etica [publicada en 1886]
- VII/20
- VII/24 (p. 62) Sidgwick, Etica (No se especifica si es Métodos de la... Historia de la ... o Esquema de la Historia de la...). Ibsen, La mujer del mar.
- XI/1 (p. 63) lee Tiele [Cornelis P. 1830-1902. escribe sobre religión]
- MEIJI 35 (1902)
- I/9 (p. 66) pide prestado Anglo-Saxon Superiorities
- I/16 (p. 67) Kuno Fischer, Kant.
- I/19 lee Faust. También I/29, II/2, 5, 12, 18; III/2; IV/5, 9, pp. 63-75
- I/21 (p. 67-8) lee Kant
- II/3 (p. 69) lee los Estóicos
- II/10 (p. 69) lee Hegel
- II/14, 22 (p. 70) Vida de Gordon
- II/20 libro de Oldenberg. Cf. Meiji 36, II/23 p. 106.
- II/23 (p. 71) lee Atala
- II/27-28 (p. 71) compra The Life of Mary Ryan. Pide prestado, More, Poesmas Escogidos [el título del libro es Poesmas Completos de Henry More, publ. 1873]
- III/1 (p. 72) Epístolas de San Pablo

- III/1-2 (p. 72) Tsubouchi, Historia de la Literatura Inglesa (Bibungaku-shi)
- III/8-9 (p. 73) Matthew Arnold, Collected Poems
- IV/9, 27 (p. 75) lee Pflleiderer
- IV/17 pide prestada The Red Cord
- IV/27 (p. 76) Tolstoi, Discursos
- V/2 (lee Carlyle
- V/3 lee Ivan the Fool
- V/7 (p. 77) lee Fausto. También V/14, 21, 28; IV/4; IX/22, pp. 78-80, 92
- VI/1 (p. 80) Kant, Urteilkraft
- VI/26-8 (p. 81-2) lee Jane Eyre
- VI/16 (p. 83) Los Miserables
- VII/17 compra y lee Gorky. También IX/27, p. 93.
- VIII/20 (p. 88) lee Titchener Edward B. 1867-1927. Psicólogo
- IX/6 (p. 90) lee Jerusalem Cf. Ensayo sobre el bien, II,3: Einleitung in die Philosophie
- IX/11 (p. 91) lee la Biblia
- X/9 (p. 95) lee Maeterlink
- X/10 (p. 95) lee Dante. También X/12, 17, p. 95
- X/15 (p. 96) lee Stout. (Ver Apéndice II, s.v.)
- XI/3 (p. 97) pide prestada Autobiografía de Sonia Kovalevsky.
- XI/20 (p. 97) lee Wundt
- XI/24 (p. 98) pide prestado Alexander
- XII/12 (p. 100) lee Ueda, Dante
- XII/15 (p. 100) lee Heine

MEIJI 36 (1903)

- I/9 (p. 102) trad. alemana de Dante. Cf. I/11, p. 103; II/3, p. 104.
- I/10 (p. 102) pide prestada y lee trad. inglesa de Fausto. También I/30, p. 103.
- I/14 (p. 103) pide prestado y lee Vol. I de Dante. Termina de leerlo V/1, p. 110. Lee Vol. II en V/18, p. 111.

- II/7 (p. 105) lee Kairōmei, Vida de Cristo
II/13 empieza a leer Wundt
II/18 (p. 106) Tolstoi, Guy de Maupassant.
II/20 (p. 106) lee trad de René
II/23 empieza a leer el Buda de Oldenberg
III/13 (p. 107) decide leer Hamlet. Empieza V/15, p. 111
III/15 Hauptmann, Versunkene Glocke
V/7 (p. 111) lee Kirchner [Fredrich. 1848-1900. Filósofo]
V/17 (p. 111) lee La Escuela Romántica de Brandes
V/29 (p. 112) lee Pflleiderer, Historia del Cristianismo
(Kurisutokyō-shi). Termina VI/7.
VI/8 (p. 113) Vida de Gordon
VII/4 (p. 115) lee Stevenson, Will of the Mile
VII/8 lee Schleiermacher, Teoría de la Religión
(Shūkyō-ron). Termina VII/9.

MEIJI 37 (1904)

- I/3 (p. 121) lee Agustín (San)
I/5 (p. 122) lee Spencer y Schiller
I/8 (p. 122) pide prestado y lee James, Varieties of Religious Experience
I/11 (p. 122) lee Wallenstein en Reunión de Lectores
I/13 (p. 123) lee Schopenhauer
I/17, 19 (p. 124) lee Dante
I/24 (p. 124) lee Hegel
VII/1 (p. 128) lee Kuno Fischer, Spinoza

MEIJI 38 (1905)

- I/12 (p. 132) Platón, Sofista, También I/14, 17.
I/20 (p. 133) Descar.es, Principios de Filosofía. I/27, 28.
II/1 (p. 135) Kuno Fischer, Fichte. También II/7, 12
II/11 (p. 136) Platón, Symposio
II/22 (p. 137) "terminé de leer los Grundlage de Fichte"
II/28 (p. 137) Monadología

- III/2 (p. 138) pide prestada copia de Windelband (Proba
blemente su Historia de la Filosofía).
- III/18 (p. 139) Platón, Fedón
- III/23 (p. 140) lee Atala
- IV/17 (p. 143) Platón, República (Kokka-ron). Termina en
IV/29, p. 143.
- V/5 (p. 143) [Paul] Deussen, History of Philosophy
- VI/21 (p. 146) lee Bielschowsky, Goethe
- VII/1 (p. 147) lee la Biblia
- VII/3 (p. 147) lee Spencer
- VIII/11 (p. 150) lee Ostwald [Wilhelm. 1853-1932 Filósofo.
Ganador del premio Nobel 1909]
- VIII/25 (p. 151) lee Spinoza. También VIII/29, p. 151; IX/5
- X/4 (p. 154) lee James
- X/30 (p. 156) Knowlson, How to Study English Literature
- XI/1, 2 (p. 156) lee Schelling
- XII/15 (p. 157) Lombroso, Genio y Locura (Genie und Irrsin)

MEIJI 39 (1906)

- I/11 (p. 158) lee Hegel
- III/4 (p. 160) Höffding [Harald], Ética
- III/15 (p. 160) Tolstoi, Confesiones
- IV/4 (p. 162) compra y lee Maeterlink
- XII.- (p. 162) Dixon, Vicar of Wakefield; Schelling, Bruno;
Höffling

MEIJI 40 (1907)

- I/1 (p. 162) lee Eckhart
- I/8 (p. 162) lee Locke
- I/9 (p. 163) Leibnitz, Ensayos
- I/26 (p. 165) Tolstoi, Historia de un peregrinar (Junrei
kikō)
- II.- (p. 166) Bondareff, El Trabajo (Rōdō)
- II/9 (p. 167) recibe copia de Enigmas de la Investiga-
ción Psíquica de Hislopp (Hisuroppu).
- III/1 (p. 169) lee Boehme

- III/6 (p. 169) lee Erskine de Linlathen
III/20 (p. 170) pide prestado y lee Humanismo de Schiller
IV/2 (p. 172) Royce, Brentano, Ebbinghaus, Dewey
V/8 (p. 174) lee Gorki
V/23 (p. 174) pide prestada en la escuela y lee Autobiografía y Cartas de Helen
VI/1 (p. 175) Tolstoi, La Vida
VIII/26 (p. 178) pide prestadas Vidas de Royce y Chopin
VIII/27 (p. 178) pide prestado y lee Royce. Cf VIII/28-29
IX/29 lee Ibsen, Borgman (borukuman)
X/1 lee Schopenhauer
X/2 lee Dewey
X/28 (p. 179) lee obras de Myer
XI/1 (p. 179) lee Merejkowsky. Termina XI/6.

MEIJI 41 (1908)

- I/8 (p. 181) empieza a leer Epicteto
II/13 pide prestado y lee Tomás de Kempis
III. (p. 182) Meinong, On Hypothesis, Investigaciones sobre la teoría del objeto; Schrater, Elementos de la psicología del juicio; Lipps, Consciencia y objeto. Tolstoi y Bondareff, Le Travail. Lee además dos novelas.
III/3 (p. 182) pide prestado Turgenev
III/11 (p. 182) lee Maupassant, La fille de la femme
III/18 lee Kropotkin
V/1 (p. 183) empieza a leer a Billie
V/3 (p. 183) pide prestado a Rudin
VI/7 (p. 185) lee Dewey
VI/11 lee Smoke. Termina VI/15
VI/17 Maupassant, Tallow Ball.
VI/18 Tolstoi y Bondareff, El Trabajo
VII/1 (p. 186) obras de Meinong
VII/8 (p. 186) Sudermann, La Patria (Heimat)

- IX/7 (p. 187) James [The Principles of] Psychology
IX/19 pide prestado y lee Storz, Agustín. X/1-2.
X/6 lee Ibsen y Merejkowski
X/20 (p. 187) Ibsen, Geister (El Exorcista)
X/23 (p. 188) lee Royce
XI/26 Deussen, Vida de Boehme; obras de Boehme
XI/28 "terminé de leer Maupassant, A Woman's Life"
XII/17 (p. 188) pide prestado Anatole France y "Ellingworth"
XII/21 lee "Ellingworth" (sic)

MEIJI 42 (1909)

- I/7, 9 (p. 189) lee Rickert. También I/12
VI/1 (p. 191) lee Inge. Cf. IX/15: Misticismo Cristiano
IX/19 (p. 193) pide a Inoue Tetsujirō obras de Renan.
XII/29 (p. 195) pide prestado Jone, Mysticism, a Uemura.

MEIJI 43 (1910)

- I/22 (p. 197) Hoffmann, Meister Martin
II/19 (p. 198) lee James. Termina II/15. Pragmatism VI/25.
III/13 (p. 199) lee Bergson. Cf IV/7, p. 200. Luego lee Personal Idealism el VI/25.
III/27 (p. 200) lee Riehl [Albis]. También IV/2
IV/11 (p. 200) lee Windelband.
IV/29 (p. 201) pide a Suzuki Lógica de Hegel
V/16 (p. 202) pide prestado Ellis [Henry H.]
VI/25 (p. 204) Schiller, Humanismo

II.- 4b) Autores y Obras orientales que se mencionan

MEIJI 30 (1897)

- XII. (p. 10) Los Cuatro Libros. Chwang-Tsé. Oyomei

MEIJI 31 (1898)

- I. (p. 12) Los Cuatro Libros, Lao-tsé, Donshū-roku (Historia de Denshū), Hanshan shi (Poemas de Hanshan), Makura no Soshi (El libro de cabecera), Rongo (Analectos), Lao-Tsé

- Kampishi, Salen, Kokusaku (Política Nacional), Hakkabun, Koshigen
- I/5 (p. 13) Taikō-roku, Tōsō Chōjun y Majinto (Luz Infinita), Zensō no Den (Biografía de Sacerdotes Bulistas).
- I/28 (p. 16) lee [Goto] Chūgai, Omosama
- II/21 (p. 18) Kanshan shi (Poemas de Kanshan), y Zenmon Hōkun
- II/23 Kōsen go-roku (Historia de Kōsen Rōshi)
- IX/1 (p. 20) Zenmon Hokun; Hakuin Den (Biografía de Hakuin); Kishinran (Historia de Shinran)

MEIJI 32 (1899)

- I. (p. 23) Rongo (Analectos), Ōyomei, Hakuia Ocho, Enro Tempu; Suzuki Shōsan; Hōgoshū; Getsudan Osho, Hōgo; Enzan Kanmei, Hōgo; Bunamusho; Hekigan-shū (Colección del Escarpado Azul), Kanshan shi (Poemas de Kanshan), Denshū-roku (Biografía de Denshū)
- I/31 (p. 24) Yamamoto, Rinrigaku-shi (Historia de la Etica)
- III/8 (p. 30) Kōji Buntō roku (Biografía del lego Buntō)
- VIII/29 (p. 36) Enro Tempu
- X/1 (p. 36) oye cantar el Rinzai-roku (Historia de Rinzai)

MEIJI 34 (1901)

- I/4 (p. 37) Tesshū no Shi (Poemas de Tesshū)
- I/17 (p. 40) Kōchū, Shōsoku (Correspondencia)
- VI/1 (p. 55) oye cantar el Ryōgon-kyō (Surangama Sutra)
- VI/16 (p. 57) Chikamatsu, Sonezaki Shinjū

MEIJI 35 (1902)

- I/6 (p. 65) va a Shinki Sōdoku (Lectura de los Preceptos)
- I/8 (p. 67) lee Ryōsei to Kawai no Den (Biografía de Ryōsei y Kawai)
- II/2 (p. 69) lee Chikamatsu
- I/14 (p. 70) Makamatsu Seikō, Shokōshi
- II/19 (p. 70) recibe Suikoden. Cf III/2, IV/13, p. 73

- II/21 (p. 71) Ūchimura, Kōsei e no Sailai Ibutsu (El mayor legado a la posteridad. Cf. trad. en Kosaka, M. Japanese Culture in the Meiji Era, p. 346).
- III/3 (p. 72) Mianoto
- VII/23 (p. 84) Bijutsu Kōwa (Conferencias sobre Arte)
- VII/31 (p. 85) Chikamatsu, Shussei Sōtoku
- VIII/2 (p. 85) Mori Kankichi, Technik des Dramas
- VIII/4 (p. 85) Ryōgon-kyō (Surangama Sutra), y Hekigan-shū (Colección del Escarpado Azul)
- VIII/8 (p. 86) Kishinron (El despertar de la fe)
- VIII/18 (p. 87) lee Taiyō (El Sol. revista; editada por Chogyū, Cf. Kosaka, M. Op. cit. p. 305)
- VIII/28 (p. 89) lee Chikamatsu
- VIII/29 (p. 89) pide prestado y lee Seiroshū
- IX/30 (p. 93) lee Zengaku Maichibutsu Shūgyō (El entrenamiento en los estudios Zen sin cosa alguna)
- XI/13 (p. 98) Masaoko Shiki, Zuishitsu (Ensayos)
- XI/14-15 (p. 98) Sokkyō Shijin, Vol. I.
- XI/23 (p. 98) Shiki Gengōroku (Antología de Palabras y Acciones de Shiki). Cf. XII/7, p. 100.
- XI/26-27 (p. 18-9) Sokkyō Shijin, Vol. II
- XI/27 (p. 99) Mannensō
- XII/15 (p. 100) lee Taiyō (El Sol. revista)

MEIJI 36 (1903)

- I/8 (p. 102) Shiki Tsuitō roku (Oración fúnebre de Shiki)
- III/5 (p. 107) Meifu no Kagami (Espejo para las Damas)
- IV/10-11 (p. 109) lee Kuroshio
- V/7 (p. 111) lee Taiyō (El Sol. revista)
- VI/6 (p. 112) Shōhata Jōshi, Byōsho Nikki (Diario de una enfermedad en cama)
- VI/12 (p. 113) Kishinron (El despertar de la fe)
- VI/26 (p. 114) Ijutsu (Medicina) enviado por Yamamoto.
- IX/21 (p. 119) Kōndō Tsunajiro, Gyōga Sannen (Tres años durmiendo boca arriba)

MEIJI 37 (1904)

- II/1 (p. 124) Kōjiki, Vol. III
I/25 (p. 124) Reunión de lectores, Kōjiki, Vol. II

MEIJI 38 (1905)

- I/1 (p. 124) cita de Hōtō Enmei Kokushi
I/3 (p. 129) cita un canto de Daitō Kokushi
I/10 (p. 131) Natsumo Ōseki, Wagahai wa Neko de gozaru, mada mei wa nai (Soy un gato aún sin nombre). También II/21, p. 137.
I/19 (p. 133) Kyōka no waga murasaki
I/20 (p. 133) Tsubouchi Shōyō, Urajima
II/1 (p. 134) recibe copia de Tetsugaku Zasshi (Revista de filosofía)
II/17 (p. 136) Tsunajima Ryōsen, Shūkyō no Kōyō (La gloria desde el punto de vista de la Religión)
III/2 (p. 138) lee Taiyō (El Sol) y Tsunajima
III/31 (p. 141) cambia el Buda-ron (Sobre el Budismo) por el Kōshi Kenkyū (Investigaciones sobre Confucio), con Daisetz Suzuki
V/9 (p. 143) Seitaku, Shingyō Zadan (Conferencias sobre el creer)
VII/15 (p. 147) oye conferencia sobre el Shinkō-kyō
VII/25 (p. 149) oye cantar Rinzai-roku (Historia de Rinzai)
IX/28 (p. 152) oye cantar el Shin-kyō (Sutra del Corazón)
... (p. 162) Tetsugaku Zasshi (Revista de Filosofía); Zenkan Sakushin; Kanshan shi (Poemas de Kanshan); Mujintō (Luz Infinita)

MEIJI 39 (1906)

- I/18 (p. 159) lee Chūōkōron (revista)

MEIJI 40 (1907)

- XI/10 (p. 180) Doppo Rūnikida, Unmei (El Destino)

MEIJI 41 (1908)

- I/1 (p. 180) Suzuki, D.T. Daijō Bukkyō ron (Outlines of Mahayana Buddhism)
II/21 (p. 181) Dokuran Osho, Goroku (Aforismos)

- VI/19 (p. 185) lee Seishin kai (revista. El mundo espiritual)
VII/7 (p. 186) lee Ichiba no Jūsan ya; y Mori, Hitotogubu Kome (Un grano de arroz)
XI/28 (p. 188) Zensō no Den (Biografía de Sacerdotes Zen)
XII/14 (p. 188) Rohan Ōda, Raichō

MEIJI 42 (1909)

- I/11 (p. 189) lee Sutras: Dokkyō
I/6 (p. 189) pide prestado Kokka (Éxito Nacional)II/24

MEIJI 43 (1910)

No se anota ningún libro

III.- IDEAS

III.- 1) Ideas: en relación con su entrenamiento Zen

MEIJI 30 (1897); 37, 39, 40, 41, 42, 43

No se clasificó nada

MEIJI 31 (1898)

- IX. (p. 22) Torii Osho dice, "Si me siento es Zen, Zen al caminar, y Zen al dormir. Mientras como es Zen, Zen al hablar. Con mayor razón, al trabajar es Zen."

MEIJI 32 (1899)

- II/20 (p. 25) Algunas cosas lo molestan mientras medita. No puede meditar a gusto por la noche.
II/21 (p. 25) Inquietud. Se calmó en la tarde
II/22 Inquieto otra vez; se tranquiliza al meditar
III/7-9 (p. 26-7) Preocupado por el asunto de Kyoto
V. (p. 29) "No debo desanimarme en la meditación de la mañana y de la noche."
IV. (p. 27) Trabaja sobre el Kōan MU
VIII/6 (p. 35) "No buscar ganancia, ni fama, ni erudición, ni reputación, solo estudiar el Camino"

MEIJI 34 (1901)

- I/6 (p. 38) "La esencia del Sanzen es la solución de vida y muerte, no hay nada aparte de esto."
I/10 (p. 39) Piensa en que no ha meditado por mucho tiempo.

III/17 (p. 46) Recibe los preceptos (Iniciación) en el
Senshin'an del Setsumon Rōshi, y se le da
el nombre iniciático Sunshin Kōji (Pedacito
de mente)

V/13 (p. 53) "Hace algunos años que empecé con el Zen, un
paso adelante y otro atrás, nada logrado."

MEIJI 35 (1902)

II/24 (p. 71) "La erudición, después de todo, se hizo para
la vida. La vida es lo primero. Sin vida, la
erudición es inútil. No debe uno apresurarse
a leer libros."

MEIJI 35 (1902)

VIII/8 (p. 86) Cambia el Kōan MU por Sekishu (Una mano)

XII/3 (p. 100) "¡AH! (escrito en letras grandes).

MEIJI 36 (1903)

I/1 (p. 101) "Uno debe pensar que el hombre es algo que
está muriendo, y esto es importante..."

VII/23 (p. 117) "Cambié otra vez mi Kōan. hm, hm, hm, hm."

VII/25 "Cambié mi Koan y me siento perplejo."

VIII/3 (p. 118) "RECIBI APROBACION EN EL KOAN MU. PERO NO
ESTOY MUY SATISFECHO."

VIII/3 (p. 119) Kōan: "Apague el sonido de la campana."

VIII/5 (p. 119) "Me retiraron el Kōan" (Kōan wo toraru)

MEIJI 38 (1905)

I/1 (p. 129) Citando a Hōtō Kokushi: "El corazón es Buda,
Buda el corazón, corazón y Buda lo mismo,
antes y ahora."

I/3 (p. 129) Cita Daitō Kokushi: "Si uno ve con el oído
y escucha con la vista..."

I/15 (p. 132) oye conferencia sobre Zen y se siente inspi-
rado a actuar

II/7 (p. 135) "Mi ocupación es El Camino y el conocimiento"

VII/16 (p. 148) "No soy psicólogo, ni sociólogo; quiero ser
investigador de la vida. Zen es música, Zen
es arte, Zen es movimiento. No busco otro
consuelo para mi corazón. Si mi corazón fue-
ra puro e integrado como el de un niño, nada
me haría más feliz. Non multa sed multum."

VII/20 (p. 148) dice en relación con las actividades diarias, "Allí es realmente donde está el entrenamiento"

III.- 2) Ideas: referentes a sus escritos, planes y sentimientos

MEIJI 30 (1897)

I (p. 3) Resolución: "En vez de leer los libros de otros, primero reflexionar mirando profundamente en mi interior."

MEIJI 31 (1898); 42 (1909)

No se clasificó nada

MEIJI 32 (1899)

V/18 (p. 31) piensa sobre Dante

VI/13 (p. 33) Inquieto, no puede dormirse hasta muy noche

MEIJI 34 (1901)

V/28 (p. 35) Cuando el Sr. Hōjō le pregunta sobre su futuro, Nishida contesta: "Antes que nada quiero ser académico."

IX/6 (p. 63) piensa sobre Etica

MEIJI 35 (1902)

I/11 (p. 66) piensa sobre problemas de Etica

II/22-23 (p. 71) piensa sobre Kant

X/9 (p. 95) "Debo investigar la vida como un libro."

X/13-14 (p. 96) Reflexión. También XI/16, p. 98.

MEIJI 36 (1903)

I/13 (p. 103) no puede dormir bien

I/15 llora durante la meditación al leer sobre Hayashi Utako

I/19, 26 (p. 104) dolor de cabeza

II/28 (p. 107) Inquieto

III/16 (p. 107) dolor de cabeza. También III/21, p. 108

IV/4-5 (p. 108) Plática sobre estudios en el extranjero. Habla con el director de la escuela sobre la decisión de estudiar en el extranjero.

IV/13 (p. 109) malhumorado

IV/14 (p. 109) Ojos en malas condiciones. Dolor de estómago

- V/19 (p. 112) se encuentra con graves dudas
VI/29 (p. 114) "Hoy fui muy orgulloso" (en alemán)
VII/25 (p. 117) siente gran dolor psicológico

MEIJI 37 (1904)

- I/3 (p. 121) come demasiado y le duele el estómago
IV/19 (p. 126) reflexiona

MEIJI 38 (1905)

- I/6 (p. 130) llora mientras piensa mucho sobre Hayashi Utako y considerando a los huérfanos.
VI/19 (p. 146) dolor de cabeza
XI/13 (p. 156) reflexión.

MEIJI 39 (1906)

- I/7 (p. 158) piensa en el manuscrito de las Conferencias de Etica
I/8 (p. 159) "El deseo se ha hecho infierno."
III/25 (p. 161) piensa en problemas de Religión y "no los pude resolver."

MEIJI 40 (1907)

- IV/21 (p. 173) empieza a tomar aceite de hígado de tiburón

MEIJI 41 (1908)

- I/3 (p. 181) "Pienso desde hoy, escribir 'Realidad y Vida Humana'. Hoy pensé sobre su principio."
III/2 (p. 182) vuelve a tomar aceite de hígado de tiburón
IV/18 (p. 183) se siente un poco mal
V/5, 25 (p. 184) se preocupa por la cuestión de Gakushūin (Colegio de Pares).
VII/28 (p. 186) va al hospital a medicarse

MEIJI 43 (1910)

- II/1 (p. 197) "Todavía no leo francés, mejor lo dejo."
V/7 (p. 202) estómago en mal estado
V/8 (p. 202) se siente mal de todo el cuerpo
VIII/4 (p. 207) llega a Kyoto.

III.- 3) Ideas: respecto a influencias probables recibidas.
(Decidí omitirlo después de revisar el Diario).

Intencionalmente dejé la parte que trata de los propios escritos de Nishida hasta el final, para que, una vez leído lo que aquí se seleccionó, podamos apreciar mejor lo que se incluye en este análisis y en el Diario mismo.

II.- 5) Acciones: escritos propios (de Nishida) mencionados.

MEIJI 30 (1897): 31, 32, 35, 39

No se menciona nada

MEIJI 34 (1901)

II/7 (p. 42) escribe un manuscrito sobre Lógica

III/12 (p. 45) manuscrito sobre Lógica

MEIJI 36 (1903)

I/7 (p. 102) prepara conferencia sobre psicología

V/12 (p. 111) empezó a escribir Ninshin no giwaku (Dudas del corazón humano)

V/21 (p. 112) escribe El pensamiento de la religiosidad (Shūkyō-shin no Kangae)

MEIJI 37 (1904)

I/11 (p. 122) escribe manuscrito psicológico sobre la memoria (Kioku), para sus conferencias.

MEIJI 38 (1905)

I/7 (p. 131) escribe manuscrito para Conferencias sobre Psicología. También II/8, p. 133; II/28, p. 137

V/11-12 (p. 144) prepara y da conferencia sobre Wagner.

MEIJI 40 (1907)

I/19 (p. 165) "Envié la Teoría de la Realidad a Matsumoto"

II/12 (p. 167) Envía la misma a Tokunō

II/15 (p. 168) id. a Hōjō y a Fujioka

II/21 (p. 168) revisión de la Teoría de la Realidad

IV/21 (p. 173) primera impresión del Manuscrito sobre Ética
La envía a Hōjō, Matsumoto, Yamamoto, Tokunō

V/27 (p. 175) envía la Teoría de la Realidad a Hori

- VI/22 (p. 176) envía la Etica a Inoue (Tetsujirō) y Norihira
- VI/27 (p. 185) envía la Tesis (rombun) a Hōjō, Inoue Tetsujirō, a Matsumoto, Yamamoto, a otros, a Fujioka y Norihira
- VII/18 (p. 186) revisión de la tesis
- X/1-2 (p. 187) corrige la Etica
- X/4 (p. 187) revisión de la Etica
- X/29 (p. 188) empieza a escribir la Teoría de la Religión
- XI/1 (p. 188) piensa el principio de Teoría de la Religión
- MEIJI 42 (1909)
- VI/12 (p. 191) empieza a reescribir Teoría de la Religión
- MEIJI 43 (1910)
- I/19 (p. 197) termina manuscrito para Tetsugaku Zasshi
- II/26 (p. 198) da conferencia sobre Religión (en la Universidad de Shinshū).

Con esto terminamos la parte más objetiva de nuestro análisis del Diario (Meiji 30-43, exceptuando el año 33 no incluido en la edición utilizada). Vamos ahora a hacer una apreciación superficial del hombre. En el Diario vemos a un hombre que

I,1 se somete al entrenamiento Zen bajo un maestro principal (Setsumon Rōshi. A veces ve a otros maestros pero en su mayor parte, las visitas son al Setsumon Rōshi).

I,2 es capaz de conseguir que sus amigos le hagan favores y a su vez hacerles favores

II,1 que pasa varias horas dedicado a una idea directriz: su entrenamiento Zen

II,2 que para fomentar su motivación hacia la iluminación Zen visita muchos templos —pero se queda principalmente en uno. Este lugar es el monasterio donde generalmente vive su maestro

II,2a que va a varios períodos de meditación intensa, y espera el año nuevo en meditación intensa.

- II,2b que tiene repetidas entrevistas privadas con su maestro para lograr un mejor entendimiento de su meta
- II,3 que escribió cartas a gran número de amigos, y tuvo la constancia suficiente para dejarnos un esbozo (en su diario) de sí mismo en este período
- II,4 que leyó un inmenso número de libros, orientales y occidentales, algunos de los cuales lee varias veces. Lee tanto que tiene molestias en los ojos y le produce dolor de cabeza.
- II,5 que poco a poco escribe las partes de lo que constituiría su obra maestra, el Ensayo sobre el bien.
- III,1 que trata de mantener una motivación correcta en su entrenamiento Zen. Esto lo hace en varios momentos:
- A.- motivación inicial: la repite de su maestro.
- B.- empieza el proceso de apropiación de la instrucción, y para lograrlo tiene que
- a) estarse acordando de esa motivación inicial;
 - b) reflexionar sobre los motivos incorrectos que se mezclan;
 - c) luchar contra la desesperación que le produce un motivo incorrecto: lograr la iluminación Zen. Esta motivación resulta en que deja la meditación más de medio año.
 - d) poco a poco vence mediante entrevistas con su maestro, períodos de meditación intensa, y con la experiencia adquirida al hacer esto.
- C.- el período de transición a una apropiación más o menos completa tiene varios rasgos:
- a) aprecio de la naturaleza;
 - b) se da tiempo a los deportes pero reaparece la meditación, junto con aquellos;
 - c) refina su motivación. Probablemente su "Estoy equivocado al hacer Zen en favor de la erudición. Debo hacerlo por el corazón y por la vida. No debería pensar en religión o filosofía hasta después del Kenshō",

(Meiji 36, 1903, VII/23, p. 116), marcan la culminación de este período.

D.- El período de apropiación y de pequeña iluminación viene casi en seguida de éste. Culmina con la aprobación para el Koan MU (Meiji 36, VIII/3, p. 118).

Después de esto se le da otro Koan a resolver, pero se le retira después de unos días. Debemos notar que aún después de esta experiencia sigue Nishida recordando su motivación (Meiji 38, VIII/16, p. 148). Pero ya estaba dado el primer paso hacia la apropiación completa.

Este es un aspecto del hombre. Hay otro que también se percibe en el Diario, pero que nuestro análisis no estaba dirigido a revelar. Este es el aspecto del hombre que todo mundo ve:

Un maestro de filosofía, nacido en un pueblito, graduado como estudiante especial de la Universidad de Tokyo; que enseñaba Ética, Psicología, Alemán, y a veces daba conferencias. Que tenía muchos amigos, aún misioneros Cristianos (Chapmann, etc.), y monjes budistas. Hombre conocedor que estaba al día en su materia y que pasaba varias semanas al año en un monasterio Zen. Que a veces regresaba a su casa por la noche a las 11 o más tarde. A quien se veía en ceremonias de té, conferencias, juegos, caminatas, etc., con o sin sus amigos. Un hombre de quien uno podía esperar que se quedara enseñando allí año tras año y se preguntaría el por qué de algunas de las cosas que hacía.

Este es un esbozo aproximado del hombre que era visto en la vida diaria—por lo que podemos colegir del diario.

Con esto tenemos ya una visión, superficial si se quiere, de los dos aspectos mencionados al principio del Apéndice. Estos aspectos nos sirven para encontrar una clave para entender

lo que Nishida nos dice en el Ensayo sobre el bien. Su entendimiento es el propósito explícito del presente escrito para llegar a una interpretación fundamental del Ensayo sobre el bien de Nishida Kitarō. El principal lineamiento que sacamos de las consideraciones anteriores y del análisis es que, dado que el libro fue escrito en un período largo de tiempo, y que durante este mismo período hubo varias fases en el entrenamiento de Nishida, podemos esperar que haya cambio o cambios en el punto de vista de las partes que ahora constituyen el Ensayo sobre el bien.

NOTAS

INTRODUCCION

- (1) Heibonsha, Sekai Daihyakka Jiten (Gran diccionario enciclopédico Universal), art. "Nishida Kitarō" de Shimomura Toratarō. Vol. XVII, p. 164. Esta apreciación la hizo por primera vez Takahashi Satomi, en su artículo "Ishiki Genshō no jijitsu to sono imi (Nishida-shi cho 'Zen no Kenkyū' wo yomu)" La realidad y significado de los fenómenos de la consciencia (una lectura del Ensayo sobre el bien del Sr. Nishida), publicado en Tetsugaku Zasshi (Revista de Filosofía), No. 303 (Mayo, Meiji 45, 1912), pp. 48-73 y No. 304, pp. 51-70.
- (2) Gino K. Piovesana, Recent Japanese Philosophical Thought, p. 85. Para los datos completos de las obras que se citan a continuación, favor de ver la Bibliografía.
- (3) Ibid., p. 37.
- (4) Ibid., p. 40
- (5) Ibid., p. 1-84. Cf. Kōsaka Masaaki, Japanese Culture in the Meiji Era, Vol. VIII: Thought. Allí se pone a Nishida como el punto culminante del pensamiento japonés en la época Meiji, pp. 484-493.
- (6) Heibonsha, Seikai Daihyakka Jiten, art. "Nishida Kitarō" de Shimomura T., Vol. XVII, p. 164.
- (6) Kuwabara Takeo, Nihon no Meicho (Libros Famosos del Japón) art. de Umehara Takeshi, "Nishida Kitarō 'Zen no Kenkyū'", p. 108.
- (7) Shimomura Toratarō. Nishida Kitarō—Dōjidai no Kiroku (Nishida Kitarō: recuerdos de sus contemporáneos), art. de Nishida ni Keiji, "Nishida Sensei no Nikki ni tsuite" (Sobre el Diario del maestro Nishida), pp. 29-33. Ver también Lothar Knauth, "Life is Tragic: The Diary of Nishida Kitarō" en Monumenta Nipponica, XX (1965), pp. 335-358.
- (8) Shimomura T. op. cit., art. de Funayama Shin'ichi, "Nishida Tetsugaku ikiteiru ka?" (¿Está viva la filosofía de Nishida?) pp. 33 ss.
- (9) Leopoldo Zea, En torno a una filosofía americana, Jornala 52, El Colegio de México, Parte I, No. 2, p. 22.
- (10) Ver por ejemplo, Kōsaka Masaaki, "The World and Meiji Japan" en Philosophical Studies of Japan, Vol. III (1971), pp. 57-77; Okakura Kakuzō, The Ideals of the East, cap. XIV, esp. p. 174-176, 180-187.

- (11) Para la historia de este período war, entre otros,
Bellah, Robert M., "Japan's Cultural Identity. Some Reflections on the Work of Watsuji Tatsuji" en John A. Harrison (ed), Japan, Vol. 2, p. 47-68.
Borton, Hugh, Japan's Modern Century. From Perry to 1970. Partes II-III, caps. 5-14, pp. 78-315.
Fairbank, J.F., et al. East Asia: The Modern Transformation. Vol. II, cap. IV "The Development of Meiji Japan", p. 244-312.
Id., East Asia: Tradition and Modernization, Sec. 17-18, pp. 484-557.
James, David H., The Rise and Fall of the Japanese Empire, cap. IV "The Meiji Era."
Storry, Richard, A History of Modern Japan, caps. 5-6, pp. 120-156.
Vinacke, Harold M., A History of the Far East in Modern Times, caps. V-VIII, pp. 99-105.
Shimomura Toratarō, "The Modernization of Japan, with Special Reference to Philosophy", en Philosophical Studies of Japan, Vol. VII (1966), pp. 1-28.
- (12) Cf. Nishida Kitarō, Intelligibility and the Philosophy of Nothingness. Three Philosophical Essays, p. 25 donde Robert Schinzinger en los ensayos introductorios nos dice: "El método de Nishida puede llamarse indicativo, penetra más y más las profundidades de la consciencia. (La consciencia misma es activada y mantenida en movimiento por las contradicciones dialécticas). Eso, que es primero visto desde lejos, viene a hacerse más y más claro durante el proceso de su pensar. Este método puede llamarse indicativo porque ante el ojo penetrante se abren vistas nuevas y más distintas. Nishida parece desarrollar su pensamiento en el proceso de escribir, y escribir en el proceso de pensar. No pone un pensamiento acabado ante nosotros. Por eso el lector debe seguir las espirales de su pensamiento. El lector debe de veras pensar junto con él."
- (13) Para una enumeración de autores y obras que se mencionan en el libro, ver Apéndice II, y Apéndice III, secciones 4a) y 4b), pp. 118-129.
- (14) Nishida Kitarō, Ensayo sobre el bien, Parte II, capítulo 1, p. 83. En adelante todas las referencias al Ensayo se harán anotando en números romanos la Parte, luego el capítulo y la página en arábigos. Así, esta cita vendría a leerse: II, 1, p. 83
- (15) II, 7. Delineado especialmente en pp. 126-127.
- (16) Esto se dice en relación con la afirmación del Prof. Nishida que dice "Que el estado original de nuestra consciencia y de la consciencia que se desarrolla, en su estado directo, es siempre el estado de experiencia pura, es cosa en que todos

estarán de acuerdo" Zen no Kenkyū, ed. Iwanami., I, 2, p. 23; Cf. Ensayo..., "Que el estado primitivo de nuestra conciencia, o la conciencia en trance de desarrollo, en su estado directo, sea una situación de experiencia pura, no encierra dificultad especial", p. 47.

- (17) G.K. Piovesana, Op. cit., pp. 96-97. La referencia a Takahashi Satomi debería marcarse como sigue: "Ishiki Genshō no jijitsu to sono imi" (La realidad y significado de los fenómenos de la conciencia), en Tetsugaku Zasshi, Vol. XVII, No. 303 (1912), pp. 48-73; y No. 304 (1912), pp. 51-70.

PRIMERA PARTE

SECCION I.

- (1) A esta operación de búsqueda Heidegger le da el nombre de "Repetición" de un problema. M. Heidegger, Kant y el Problema de la Metafísica, Sección IV, p. 171.

SECCION II.

- (1) Sin embargo, algunas partes de la introducción en el libro aparecen ya como parte de una pequeña observación que precede al texto publicado en Tetsugaku Zasshi con el título de "Jitsuzai ni tsuite" (Sobre la realidad), No. 241 (Marzo, Meiji 40, 1907), pp. 1-64. También hay referencias al obstáculo que la enfermedad representó para llevar a su conclusión aquel pensamiento, en su discurso ante la Sociedad Filosófica de Tokyo, que apareció después con el título "Junsui Keikō no Jōgō no Kankai oyobi Renkaku ni tsuite" (Sobre las Relaciones Mútuas y la Continuidad de la Experiencia Pura), que apareció después en Tetsugaku Zasshi, Vol. XXV, No. 276 (Feb. Meiji 43, 1910), pp. 43-57. Al inicio de la citada conferencia Nishida dijo: "En los últimos dos o tres años traté de escribir mi pensamiento sobre lo que se llama realidad. Luego he tratado de ampliar suficientemente ese pensamiento, pero después, a causa de enfermedad y otros obstáculos, no he podido dedicarle suficiente esfuerzo a esta tarea..." La mención de enfermedad y otros obstáculos aparece en el primer prefacio del Zen no Kenkyū, ed. Iwanami, p. 6.
- (2) El texto dice: "Al principio, en este libro trabajé cuidadosamente sobre la exposición en la parte que se refiere a la realidad, y pensé publicarla en seguida, pero impidiéndome la enfermedad y diferentes circunstancias no pude realizar esta intención. Y así, después de que pasaron varios años, y mi pensamiento había cambiado un tanto, se dificultó la realiza-

ción de mi intención. Así que resolví publicar el libro tal como fue escrito inicialmente", Zen no Kenkyū, ed. Iwanami, ler. prefacio, p. 6; Cf. Ensayo... p. 23. Empero, debemos notar que hay una presentación inexacta en esta parte del prefacio: da la impresión de que el libro fue escrito como una sola acción continuada. Pero fué escrito en un período de varios años.

- (3) "La primera parte es aquella en la que clarifiqué la esencia de la experiencia pura, que es la base de mi pensamiento" Ibid., p. 6; Cf. Ensayo..., p. 23.
- (4) "No es que primero exista el individuo y luego la experiencia, sino más bien, habiendo experiencia hay individuo", Ibid. p. 7
- (5) "Tengo la intención de explicar todo tomando la experiencia pura como la única realidad... Además, con el pensamiento de que la experiencia pura es activa...", Ibid., p. 7; Ensayo, p. 24.
- (6) Ibid., p. 6 No traduje el término jinsei como "vida" o "vida humana, sino más bien como "vivir humano". Cf. Ensayo..., p. 24: "La razón de haber titulado este volumen 'Ensayo sobre el Bien' a pesar de que otros problemas filosóficos ocupan la mayor parte del libro, es porque opino que los problemas del hombre son el centro y fin de la Filosofía".
- (7) A propósito del concepto de filosofía, y de la diferencia que hay entre filosofía oriental y occidental, podemos pensar acerca del prefacio que Nishida escribió para la edición china, publicada en Shanghai en 1929, que dice: "La filosofía es una ciencia. La ciencia necesariamente debe ser una cosa basada en la razón, y también debe ser una verdad que todos se vean obligados a aceptar. De aquí que en cuanto a la verdad de la filosofía, no deba haber diferencia entre antiguo y moderno, occidental y oriental. Pero la filosofía es una ciencia, y al mismo tiempo es semejante al arte y a la religión; debe pues, fundamentalmente, ser una expresión de nuestros sentimientos y de nuestra vida. En este sentido puede decirse que el occidente tiene su filosofía occidental mientras que el oriente tiene su filosofía oriental. La filosofía de nosotros los orientales tiene que ser expresión de nuestra vida. Tiene que ser el faro de la civilización oriental que por varios milenios ha engendrado a nuestros antepasados. En lo que se refiere a la forma científica de la filosofía no puedo sino seguir lo occidental, pero el contenido necesariamente es cosa nuestra. Además, soy una persona que cree que nuestra religión, arte y filosofía, en su base y en su contenido son superiores y de ningún modo inferiores a los de todo el occidente. "Es para mí motivo de orgullo que este libro, que fue escrito hace más de veinte años en un rincón del Mar del Este, sea

- leído por el pueblo del país vecino que ya nuestros antepasados honraron con el nombre de Gran T'ang. Showa 3 (1929), Enero. Nishida Kitarō citado en Nishitani Keiji (ed.) Nishida Kitarō Zenshū, Vol. I (ed. 1947), p. 466. El Prof. Russell Maeth amablemente ha corregido mi traducción del texto.
- (8) Sin embargo, revisé los dos artículos en Tetsugaku Zasshi que ahora corresponden a las partes I y II y encontré principalmente diferencias de puntuación, que hacen más claro el significado, pero no cambios radicales. Estos artículos aparecieron como "Jitsuzai ni tsuite" (ya citado), y "Junsui Keiken to Shii, ishi, oyobi chiteki chokkan" (La experiencia pura, la reflexión, la voluntad y la percepción intelectual), en el Vol. XXIII, No. 258 (Agosto, Meiji 41), pp. 28-63. Además, en la sección "Kōji" (Diferencias textuales) en Nishida Kitarō Zenshū, Vol. I, pp. 429-437, encontramos la lista de las diferencias entre las ediciones. Como puede verse en esa lista, allí tampoco hay grandes diferencias.
- (9) "Pienso que en la forma que este libro tiene, la expresión del cuerpo entero de mi pensamiento va a permanecer por muchos años a venir" Zen no Kenkyū, ed. Iwanami, p. 5. 2o. prefacio.
- (10) Ibid., p. 6.
- (11) Nicola Abbagnano, Diccionario de Filosofía, tr. Alfredo N. Galletti, art. "Psicologismo", pp. 969-971.
- (12) Ibid.
- (13) Ver Segunda Parte, Sección IV, B) de este escrito, p. 64-65. Entiendo que este punto podría ser en extremo polémico, especialmente dado que implica que el autor mismo no mantiene el mismo punto de vista hacia el concepto central de su obra. Sin embargo, como nos dice en el tercer prefacio, "en la época en que escribí este libro, no era tan fácil llegar a las presuposiciones de mi propio pensamiento" Zen no Kenkyū, ed. Iwanami, p. 5. Sin embargo, este no es nuestro problema principal y la anotación se hace como algo que solo se percibe pero que no viene a ser el centro de este estudio. Empero, sería de interés saber si se ha estudiado este punto con anterioridad.
- (14) Nishitani Keiji (ed.), Nishida Kitarō Zenshū, Vol. I, "Zen no kenkyū ni tsuite" (Sobre el Ensayo sobre el bien), p. 461-462.
- (15) Ibid., p. 463.
- (16) 1908. Nishida Kitarō, Sunshin Nikki, p. 188.
- (17) Ibid., Meiji 38 I/7, 18; II/28.

SECCION III

- (1) La experiencia pura relacionada con el pensamiento, la voluntad, y la intuición intelectual. Caps. 2, 3, y 4 de Parte I.
- (2) Sin embargo, después se verá que la experiencia pura tiene varios significados.
- (3) Así, la encontramos utilizada en II, 2, p. 92; II, 3, p. 99; II, 3, p. 101; etc. Luego, parece no ser utilizada en la Parte III. La encontramos en Parte IV vgr. IV, 3, p. 284.
- (4) II, 1, p. 88 Allí se dice: "La intuición es un juicio inmediato, directo. La intuición que yo pongo como punto de partida de un conocimiento sin prejuicios, es de esta clase."
- (5) Zen no Kenkyū, I, 1, ed. Iwanami, p. 13 donde se dice:
"En esto (sorede) la experiencia directa y la experiencia pura son sinónimas (itsutsu de aru)". Cf. Ensayo..., "En este sentido experiencia pura es sinónimo de experiencia directa" p. 27.
- (6) Nishida habla de los "hechos" y "realidades" de la experiencia directa en II, 3, p. 99; II, 9, p. 143; II, 10, p. 157; II, 1, p. 86.
- (7) III, 9, p. 221; Cf. I, 1, p. 27.
- (8) Ver por ejemplo II, 5, p. 118; II, 6, p. 122.
- (9) I, 1, p. 32; Cf. I, 4, p. 74; III, 4, p. 190; IV, 1, p. 264.
- (10) Por ejemplo leemos que "Desde el punto de vista de la experiencia pura, la unión inmutable de fenómenos de conciencia es el hecho fundamental" II, 2, p. 92.
- (11) Ver B) en esta misma sección, y Conclusión B., al final de este escrito, p. 86-88.
- (12) II, 6, p. 125
- (13) II, 5, p. 114.
- (14) I, 4, p. 78.
- (15) II, 6, p. 122.
- (16) II, 2, pp. 94-95.
- (17) I, 1, p. 31; Cf. IV, 1, pp. 263-264.
- (18) II, 2, p. 90, 92, 95. Este capítulo se llama "Los fenómenos de la conciencia como única realidad."
- (19) Zen no Kenkyū, II, 3, ed. Iwanami p. 65; Cf. Ensayo..., "La verdadera realidad no es, como se piensa comúnmente, objeto

de un frío conocimiento. Es algo que surge de nuestro sentimiento y nuestra volición. No es mera existencia, sino algo que posee sentido", p. 102; Cf. II, 8.

- (20) I, 1, p. 28 donde se traduce: "La experiencia pura, genuina, existe solamente en la conciencia presente de la realidad es-cueta" y luego quizá podría traducirse "sin tener ninguna cla-se de significado, pero se traduce "sin añadiduras ni adita-mentos de ninguna clase", p. 28.
- (21) II, 6, p. 125.
- (22) I, 3, pp. 68-69.
- (23) I, 1, p. 32.
- (24) I, 2, pp. 47-48.
- (25) II, 7, p. 126 ss.
- (26) Cf. I, 3, pp. 66-67.
- (27) En las Partes I y II respectivamente.
- (28) I, 1, p. 27; ed. Iwanami, p. 13.e.
- (29) Como punto de comparación sobre este concepto ver John Woodroffe y M.N. Mukyopādhyāyā, Mahayama, caps. IV, V que tra-tan sobre la experiencia pura y la experiencia perfecta. Es-pecialmente pp. 73, 77, 78-79, 83, 85, y 96.
- (30) Primera Parte, Sección III, A.3, pp. 20-21.
- (31) Zen no Kenkyū, ed. Iwanami, p. 6
- (32) I, 3, p. 65; Cf. III, 9, p. 221.
- (33) Ibid.
- (34) I, 1, p. 27; II, 1, p. 86 donde la experiencia intuitiva pare-ce ser sinónima de experiencia directa.
- (35) II,1, p. 83.
- (36) I, 1, p. 27,
- (37) I, 3, p. 59.
- (38) I, 3, p. 59
- (39) Sin embargo, es interesante en relación con este punto, un párrafo que por paralelismo y proximidad pudiera llevarnos a pensar que son sinónimas. Las dos oraciones dicen: "Desde el punto de vista de la experiencia directa, la fantasía y la intuición verdadera tienen las mismas características y solo hay una diferencia de grado en el ámbito de su unidad". La

otra oración dice: "Pero como he dicho antes, mirado desde un punto de vista de estricta experiencia pura, la experiencia no está restringida por las formas del tiempo, espacio y lo individual. Estas diferencias, por el contrario, surgen por la intuición que las trasciende" I, 4, p. 73. La interrogante aquí es si el autor quiso que los dos conceptos "experiencia directa" de la primera, y la "experiencia pura" de la segunda fueran sinónimos.

- (40) I, 1, p. 27.
- (41) Ver Primera Parte, Sección III. A.a., de este escrito, p.19-20.
- (42) Es más exacto decir que Nishida de hecho reconoce que su libro es criticado de psicologismo, pero su propio pensamiento lo expone así: "Visto desde hoy en día, el punto de vista de este libro es el punto de vista de la consciencia, y por esto podría pensarse que es (el punto de vista del) psicologismo. Aunque se me critique no puedo hacer otra cosa. Sin embargo, aun en el tiempo en que escribí este libro, pienso que no era cosa fácil llegar a las presuposiciones de mi pensamiento", Zen no Kenkyū, ed. Iwanami, 3er. prefacio, p. 3.
- (43) II, 10, p. 158.
- (44) Ibid.
- (45) Ibid., p. 159
- (46) Ibid., p. 158. "Dios es la nada absoluta".
- (47) David Dilworth, "The Initial Formations of 'pure experience' in Nishida Kitarō and William James", Monumenta Nipponica, XXIV (1969), pp. 93-111. Sobre la práctica del Zen de Nishida ver Takeuchi Yoshitomo, Nishida Kitarō, cap. III "Shikan Taza", pp. 121-170.
- (48) La palabra utilizada para "características internas" es naimenteki seishitsu (Zen no Kenkyū, ed. Iwanami, p. 198.b) que también podría traducirse como "características interiores" o "más profundas".
- (49) IV, 3, p. 282, traduce "todas las cosas existen conforme a las características internas de Dios..."; Cf. Zen no Kenkyū ed. Iwanami, p. 198. a-b.
- (50) III, 11, p. 236.
- (51) II, 5, p. 117.
- (52) Zen no Kenkyū, ed. Iwanami, III, 11, p. 166. Cf. Ensayo...: "Obedecer las exigencias internas y auténticas del yo no es..." y lo que aquí nos interesaba era la equivalencia entre seguir

las exigencias internas y la realización de la personalidad que el texto implica.

- (55) III, 11, p. 238; Cf. traducción A Study of Good, p. 142.
- (56) III, 9, p. 224.
- (57) III, 9, p. 221.
- (58) III, 3, pp. 183-184.
- (59) III, 11, p. 238.
- (60) III, 13, p. 255.

SECCION IV

- (1) Esto es un compuesto al que llegué mediante una negación del contenido de las siguientes etapas.
- (2) Lo cual niega la definición de experiencia pura.
- (3) Que niega, en todo, los elementos de la personalidad.
- (4) Que niega la posibilidad de la existencia de la experiencia pura. Cf. Primera Parte, Sección III, B, antes, pp. 24 ss.
- (5) Lo cual niega el bien y la esencia del bien.
- (6) Que niega el desarrollo unitario de la realidad.
- (7) I, 3, pp. 53-70.
- (8) Zen no Kenkyū, ed. Iwanami, I, 1, p. 13 (Cf. Ensayo..., p.27) I, 1, p. 18. A la traducción en Ensayo sobre el bien le falta la parte correspondiente a la edición de Iwanami pp. 17.b-18.g.
- (9) Zen no Kenkyū, ed. Iwanami, 1er. prefacio, p. 7.
- (10) La he llamado la Ley del Desarrollo Unitario tomando como base la noción de "una fuerza unitiva que está operando en el fondo de toda realidad" II, 5, p. 113 y otros lugares; "la fuerza unitiva de la conciencia" II, 5, p. 114; "la fuerza unitiva que está en la raíz de ... los fenómenos del universo...", Ibid.; y también la afirmación de que el universo "avanza hacia una unidad ilimitada" II, 7, p. 127. Además, el párrafo que dice: "... si aceptamos la idea de que la única realidad son los fenómenos de conciencia, tendremos que concluir que en la raíz de todos los fenómenos del universo hay una sola fuerza unificadora y que todas las cosas expresan la misma realidad. A medida que nuestro conocimiento progresa se hace más patente la existencia de esta icónica ley" II, 7, p. 126.
- (11) Cf. II, 5, pp. 114-115.

- (12) Ver Primera Parte, Sección V, A.1., después, pp. 39-40.
- (13) Los místicos a los que Nishida hace más referencia son Nicolás de Cusa, Juan Boehme, y Eckhart. Hay una afinidad en la manera de pensar de Eckhart con el Budismo Zen, misma que puede verse en el hecho de que también D.T. Suzuki trató el tema con igual optimismo. Cf. Mysticism: Christian and Buddhist, Cap. 1, "Meister Eckhart and Buddhism", pp. 11-33.
- (14) El misticismo cristiano es quizá la puerta principal que da acceso a un tipo de pensar como el que Nishida trató de presentar. Sin embargo, hay una reservación que según estudios recientes sobre Eckhart debe hacerse respecto a su vocabulario: la distinción entre Deidad y Dios. (Cf. James M. Clark y John V. Skinner, tr. Meister Eckhart, vgr. en el extracto del Comentario sobre el Evangelio de San Juan, cap. 1, p.226; R.B. Blakney, Meister Eckhart, Sermón 27, "Creatures seek God through me", pp. 224-226; Evelyn Underhill, Mysticism, p. 344, y p. 40). Esta época de nuevos estudios sobre Eckhart empieza en 1886 con el descubrimiento de la copia en latín de la Defensa de Meister Eckhart (R. Blakney, tr. Meister Eckhart, p. 330 introducción a las notas de la Defensa).

No se trata de si el maestro Nishida utilizó o no el pensamiento de Eckhart. Más bien es una cuestión de un malentendido que podría originarse entre los lectores japoneses de su obra, en ese punto; los lectores que no estuvieren familiarizados con el pensamiento de Eckhart podrían confundir Dios y Deidad. Tenemos una explicación bastante breve de la manera en que se puede presentar el pensamiento de Eckhart y donde aparece esa distinción: "La visión cíclica del universo, común a otros teólogos místicos medievales tales como Escoto Eriugena y Hugo de San Víctor, tomaron en Eckhart una cualidad nueva, extrema: el origen y término del ritmo cíclico de la realidad es el 'desierto de la Deidad', la 'nada que está más allá de la existencia', el 'abismo informe y quietud desértica' donde 'no hay volición, necesidad, acto, ni generación', sino solo 'una Unidad eterna, silenciosa e indiferenciada'.

"Esta 'Unidad eterna, silenciosa e indiferenciada' no es Dios porque Dios y Deidad son 'tan diferentes como el Cielo y la tierra' (Nota: Esta es su expresión convencional cuando quiere indicar un contraste completo). Está 'más allá y por encima de Dios'.

"Es 'la paz sin movimiento de la cual viene la Santa Trinidad y todo lo demás'. La Trinidad, Dios, es distinta de la Deidad y la revela. La noción de Eckhart de la simplicidad Divina es tal que la Trinidad necesariamente se distingue de ella y lo es externa.

"Así como el proceso de la realidad es una emanación desde la Deidad al Verbo No-expresado (El Padre), al Verbo Expresado (El Hijo), al Amor (El Espíritu), a la creación total, a la creación fenoménica; así también es para el hombre el retorno mediante estas mismas etapas, de manera inversa, hasta el desierto de la Deidad" (Elmer O'Brien, Varieties of Mystic Experience, pp. 123-124).

La distinción entre Dios y Deidad era conocida de Nishida, como puede verse en Kōgi (Conferencias), en Nishida Kitarō Zenshū, Vol. XV, p. 357. Pero en el Zen no Kenkyū Nishida traduce tanto divinidad como Deidad por shinsei (lit. "Dios-carácter") Esto sucede en Zen no Kenkyū, III, 3. Primero traduce la Deidad (Gottheit) de Eckhart como Shinsei (Iwanami ed. p. 199; ed. Chikuma Shobō, p. 242.a.2); y luego, al referirse a la divinidad de Cristo utiliza la misma palabra (kurisuto no shinsei wo shinzuru no wa..."; Iwanami, p. 189; ed. Chikuma Shobō, p. 234, b.16).

(15) II, 10, p. 155.

(16) II, 10 y IV, 2.

(17) II, 10, p. 154.

(18) III, 3, p. 177.

(19) Ya anteriormente se indicó la razón que nos movió a dar este nombre a aquello que Nishida describe.

(20) III, 9, p. 226.

(21) Para los propósitos de este escrito, no es necesario recurrir a lo que se ha dicho en otras obras acerca del uso, por parte de Nishida, del concepto de entelechia, ya que este no es nuestro problema central. Por esto no es nuestra intención tratarlo con mayor detalle de lo necesario para la solución de nuestro problema inicial. Por otra parte, para una crítica de la doctrina del fin en Ética, ver Enrique D. Dussel, "La doctrina del fin en Max Scheler", en Philosophia, No. 37 (1971), pp. 51-70. Sobre el método filosófico en Ética ver II., Para una ética de la liberación latinoamericana, Sección 32, Vol. II, pp. 130-133.

(22) III, 9, p. 223.

(23) III, 9, p. 221.

SECCION V

(1) "La realidad entera se establece por la unidad" Zen no Kenkyū ed. Iwanami II, 9, p. 98; Cf. Ensayo..., "El origen de toda realidad es la unidad", p. 148.

- (2) II, 7, pp. 126-127.
- (3) Zen no Kenkyū, II, 9, ed. Iwanami, p. 97; Cf. Ensayo..., "de las características de la misma realidad", p. 146.
- (4) Zen no Kenkyū, II, 9, ed. Iwanami, p. 99; Cf. Ensayo..., "...la realidad pone poco a poco su esencia, que había permanecido oculta, en estado presente", p. 149.
- (5) Zen no Kenkyū, II, 9, ed. Iwanami, p. 99; Cf. Ensayo..., ibid.
- (6) II, 9, p. 150.
- (7) Zen no Kenkyū, II, 9, Iwanami, p. 97-p; Ensayo... "en toda realidad hay unidad", p. 147.
- (8) Zen no Kenkyū, II, 9, "es decir, esta fuerza unificadora es la misma que nuestro espíritu" Iwanami, p. 98; Ensayo... "...Es la misma fuerza unificadora de nuestro espíritu", p. 147.
- (9) Cf. II, 9 "Nuestro yo—el unificador del espíritu—..." p.149.
- (10) Ibid.
- (11) Zen no Kenkyū, II, 9 ed. Iwanami, p. 101; Cf. Ensayo... "La actividad y la verdad del universo unidas constituyen el espíritu verdaderamente grande y noble", p. 152.
- (12) Zen no Kenkyū, IV, 3, ed. Iwanami, p. 197; Ensayo... "Si hay autoconciencia en la personalidad de Dios, la unidad de los fenómenos del universo han de ser esas autoconciencias una a una", p. 281.
- (13) Zen no Kenkyū, IV, 3, ed. Iwanami, p. 198; Ensayo... "Dios es el fundamento de todas las cosas y fuera de Dios no existe nada; por otra parte, como todas las cosas existen conforme a las características internas de Dios, Dios es libre, en este sentido, podemos afirmar que Dios es absolutamente libre", p. 282.
- (14) Zen no Kenkyū, IV, 3, ed. Iwanami, p. 199; Ensayo... "Como la función unificadora de Dios es inmediatamente la función unificadora de todas las cosas— en frase de Eckhart— el altruismo de Dios es precisamente su amor propio. El amor que sentimos por nuestros miembros— nuestras manos o pies— es el que Dios siente por todas las cosas", pp. 283-284.
- (15) En relación con el concepto de Personalidad en Illingworth, quien lo toma de su interpretación de Kant, ver el Apéndice I de este escrito, pp. 98 ss. Este concepto es algo que Nishida heredó de Illingworth, como puede verse allí.
- (16) Zen no Kenkyū, ed. Iwanami III, 13, p. 176; Ensayo... "El bien es la realización de la personalidad", p. 252 donde solo se omite el "en una palabra."

- (17) Zen no Kenkyū, ler prefacio, ed. Iwanami, p. 6.
- (18) IV, 2, p. 272.
- (19) IV, 5, p. 299. En la primera edición decía: "Este capítulo no lo escribí como continuación de este trabajo, y fue escrito como una cosa independiente, pero si decidí añadirlo aquí fue porque pensé que quizá en su significado no le estaba desligado" en Nishitani Keiji (ed.) Nishida Kitarō Zenshū, Vol. I, p. 435 "Zen no Kenkyū ni tsuite", ya citado antes.
- (20) Debemos hacer notar que la palabra utilizada en este caso nos sirve para indicar la transformación del individuo en persona humana. No la utilizamos en el sentido en que la usan algunos psicólogos.
- (21) Cf. IV, 5, pp. 302-303.
- (22) Cf. Ibid., p. 75.

SEGUNDA PARTE

- (1) Un crítico de la Antropología Filosófica dice: "En medio de esta diversidad de corrientes antropológicas destaca por su irregularidad y falta de consistencia la llamada 'antropología filosófica', que no es sino el desbordamiento de la imaginación en las ideas que se refieren al hombre, posición que resulta sumamente vulnerable al embate de la ciencia.

"La 'antropología filosófica', cuando intenta develar de una vez por todas la esencia y el destino del hombre, obedece a la mismaprecipitación con que procede cuando se enfrente a problemas que quiera resolver, sin contar con elementos suficientes para hacerlo. Se produce entonces la ilusoria creencia que representó Kant en su alegoría de la paloma y que es aplicable a todos los casos en que se repita la idea de que la razón se desenvuelve más rápidamente sin el contacto con la realidad. En la misma situación están todas aquellas doctrinas que se han incubado al calor de la improvisación, como si la esencia del hombre fuera asequible por medio de razonamientos puros, sin el concurso de la experiencia.

"Como es natural, el improvisado antropologismo va de la mano con la metafísica y la religión, que contienen las supremas ilusiones del pensamiento, el deseo de revelar el sentido de la vida y el origen del hombre, incluyendo la supervivencia del alma. Es lógico que cualquier improvisación en torno a estos problemas deba naufragar frente a una crítica incisiva,

como sucede en efecto al comparar sus teorías, a cual más justificable, cuya contradicción se pone de relieve con solo cotejar su contexto.

"Quienes se han percatado de lo infructuosos que son los ensayos metafísicos, han intentado una nueva 'antropología filosófica' a base de la reunión y recapitulación de los conocimientos sobre el hombre; esta clase de síntesis epistémicas tienen el mérito de reconocer la prioridad de la experiencia y constituyen el principio de la reflexión trascendental, que ocupa un plano superior a la empirie, pero sin referirse con ella; antes bien, la toma como punto de partida para sus conclusiones. De ahí se comprende la inquietud que pueda tener un filósofo por asimilar los conocimientos del hombre, como ha sucedido principalmente en las escuelas de orientación positivista. Sin embargo, la antropología filosófica no se justificará como la sola reunión de las ciencias, aunque sea ésta la base para su justificación. La verdadera antropología filosófica deberá llegar científicamente al concepto y la idea del hombre, lo que se lleva a cabo en la antropología formal", Miguel Bueno, Principios de Antropología, pp. 68-70.

- (2) Ver Introducción a este escrito, p. 4.

SECCION I

- (1) Manuel Kant, Antropología en Sentido Pragmático, publicada en 1789 en Königsberg.
- (2) Diccionario Enciclopédico Uteha, I, p. 778, s.v.
- (3) Francisco Larroyo, La Antropología Concreta, p. 152.
- (4) Ibid., prólogo.
- (5) Ibid.
- (6) Ibid., cap. IX, pp. 155-162.
- (7) Manuel Kant, Antropología en sentido pragmático, Prólogo, p. 7.
- (8) Ibid., pp. 7-8.
- (9) Ibid., p. 7.
- (10) Ibid.
- (11) Ibid., ya citado
- (12) Las secciones son: "De la facultad de conocer"; "El sentimiento de placer y desplacer"; "De la facultad apetitiva".
- (13) Cf. Evelyn Underhill, Mysticism, cap. I "The Point of Departure", pp. 3-25.

- (14) Heráclito, Frag. 1 en K. Freeman, Ancilla to the Presocratic Philosophers, p. 24; Cf. Frag. 89, p. 30.
- (15) El concepto de persona y la palabra hypostasis que denota la unión de la persona. Ver. Aloys Grillmeier, Christ in Christian Tradition, pp. 148-157; 159-160, 486, 488-489, etc.
- (16) Cf. Nicolás de Cusa "In omnibus partibus relucet totum" citado en F. Larroyo, Op. cit., p. 91. Nicolás Flamel da por supuesto un conocimiento parecido en su libro Les Figures hieroglyphiques, trad. al francés por P. Arnauld sieur de la Chevalerie Gentil-homme Poicteuin, Impreso en casa de Thomas Jolly, Paris, 1659, cap. II, "Las interpretaciones filosóficas según el magisterio de Hermes", p. 61. Ver también Roberto Fludd, Tractatus Apologeticus, Impreso en casa de Golofredo Basson, n.p. 1615, Cap. IV, "De signaculis et characteribus magni Libri Naturae: et de eorum cognitione difficultate", pp. 52-61.
- (17) Cf. por ejemplo Tres Iniciales, El Hybalión, cap. VIII, p.71s.
- (18) M. Jean A.N.C. m. de Condorcet, Esquisse d'un tableau historique des progres de l'Esprit Humain, esp. pp. 62-65, 75-86, 232 ss.
- (19) Dilthey sería el ejemplo clásico. Cf. Eugenio Imaz, Asedio a Dilthey, Jornales No. 35, El Colegio de México, Cap. 4, pp. 37-55. Ver también M Heidegger, El Ser y el Tiempo, II, 5, Sec. 77 H. 397 ss, pp. 428 ss, y el pequeño comentario sobre este punto en Michael Gelven, A Commentary on Heidegger's "Being and Time", pp. 218-219.
- (20) El término "situación" se utiliza aquí de manera general y no corresponde exactamente ni al uso de Heidegger ni al de Jaspers. En relación con el papel de la acción, éste parece ser el significado de lo que nos dice Agustín Basave: "lo que es verdaderamente humano es la actividad: pre-ocupación y ocupación", Ideario Filosófico (1953-1961), p. 101.
- (21) "este ente (el hombre). Este ente lo designamos con el término 'ser ahí',""Heidegger, El Ser y el Tiempo, Introducción I, Sec. 4, H.11, p. 21.
- (22) Ibid., I, 2, Sec. 12, H. 52-59, pp. 65-72
- (23) Ibid., I, 4, Sec. 26, H. 117-125, pp. 133-142.
- (24) "La 'esencia' del 'ser ahí' está en su existencia", Ibid., I, 1, sec. 9, H.42, p. 54; Cf. II, 2, Sec. 60, H.298, p. 324: "La esencia de este ente es su existencia". (Como se habrá ya notado en las citas anteriores, antes de dar la página de la edición en español del Ser y Tiempo, se anota, precedida de una H, la página a que el texto corresponde en la edición

alemana que fué base para la traducción al inglés, de la cual transcribimos esa paginación.)

- (25) "El origen de la obra de arte" en Sonlas Perdidas [Holzwege] pp. 30-45.
- (26) La esencia de la temporalidad "es la temporación en la unidad de los éxtasis" El Ser y el Tiempo, II, 3, sect. 65, H. 329, p. 356; "La temporalidad es el original 'fuera de sí' en y para sí mismo", II, 3, sect. 65, H 328, p. 356; "La temporalidad hace posible la unidad de existencia, facticidad y la caída, constituyendo así originalmente la totalidad de la estructura de la cura", Ibid., H.328, p. 356; "La unidad original de la estructura de la cura reside en la temporalidad" Ibid., H 327, p. 355; de esta manera, "La temporalidad se desemboza como el sentimiento de la cura propia" Ibid., H. 326, p. 354; "La temporalidad es experimental de una manera fenoménicamente primordial en el ser-un-todo auténtico del Dasein, en el fenómeno de la resolución anticipatoria" (basado en la trad. al inglés de Richardson y Macquerrie, Being and Time, II, 3, sect. 61, H 304, p. 351; la trad. al español, p. 330).
- (27) "El 'estado de resuelto' pone al ser del 'ahí' en la existencia de su situación" Ibid., II, 2, sect. 40, H 300, p. 326. (La elisión en inglés dice: "Resoluteness brings the B Being of the 'there' into the existence of its Situation" Being and Time, p. 347). Esto que J. Gars traduce como "estado de resuelto" (Entschlossenheit; Resoluteness) viene a constituirse en algo existencialmente definido solo como "resolución": "La resolución es justa y únicamente el proyectar y determinar, abriendo, la posibilidad fáctica del caso" Ibid., H. 298, p. 324 (La traducción al inglés dice: "The resolution is precisely the disclosive projection and determination of what is factually possible at the time", Being and Time, p. 345). La temporalidad se experimenta especialmente en la resolución anticipatoria (citado antes, Ibid., II, 3, sect. 61, H 304, p. 330). La resolución anticipatoria "es ser hacia la más peculiar y distintiva potencialidad para-Ser de uno" Ibid., II, 3, sect. 65 (siguiendo la trad al inglés H 325, p. 372; trad. esp. p. 353).
- (28) M. Heidegger, Esencia del Fundamento, Parte III, en Hölderlin y la Esencia de la Poesía, seguido de Esencia del Fundamento, pp. 129-130. También afirma que "la libertad es el Fundamento del Fundamento", Ibid., p. 138.
- (29) Carta sobre el Humanismo, en J-P Sartre y M. Heidegger, Sobre el Humanismo, pp. 63-121. Ver esp. pp. 109-115, 117-118.

- (30) Sobre la verdad (aletheia) ver El Ser y el Tiempo, I, 6, sec. 44, H 213 ss, pp. 233 ss; "Alethéia (Heraclite, Fragment 16)" en Essais et Conférences, pp. 311-341; "Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens" en Zur Sache des Denkens, pp. 74-80; y "Plato's Doctrine of Truth" en W. Barret y H.D. Aiken (eds), Philosophy in the Twentieth Century, Vol. III, p. 266 ss.

Pero la acción ética es poiesis sobre praxis que es la manera de tratar las herramientas (El Ser y el Tiempo, I, 3, sec. 15, esp. H 68, p. 31). Podemos ver la poiesis en su relación con la aletheia en On the Essence of Truth, Nos. 2, 4, y 5, tr. R.F.C. Hull y A. Crick, Existence and Being, pp. 301, 307, y 311. ¿Qué significa pensar?, Conf. II, p. 24. Y también "El origen de la obra de arte", en Sendas Perdidas, pp. 30, 34-35, 44-45, 58.

- (31) Filosofía, Libro II, cap. 1, Vol. I, pp. 389-415.

- (32) I.M. Bochónski, en Contemporary European Philosophy, nos dice: Jaspers "turns Kant's three ideas (the world, the soul, God) into three 'encompassors' (Umbegreifende). Everything that we know is knowable within the boundaries of some horizon or other. The encompasser of all vistas is unknowable; the world is the first encompasser, I am the encompasser of myself, and, finally, transcendence is the total encompasser", p. 186.

- (33) "Situación límite" se explica como "la existencia empírica es un ser en situación" (Filosofía, Libro II, sec. III, cap. 7, No. 1; Vol. II, p. 66), y límite expresa que "hay otra cosa, pero, al mismo tiempo, esta otra cosa no existe para la conciencia en la existencia empírica. La situación límite no es ya situación para la 'conciencia' como las situaciones a la conciencia siempre inmanente" (Ibid., No. 2; Vol. II, p. 67). Y así "Experimentar las situaciones límites y 'existir' son una misma cosa" (Ibid., No. 3; Vol. II, p. 67).

- (34) "La acción incondicionada pretende...realizar... una totalidad espiritual en la objetividad de las esfuerzos humanas, merced a la cual constituye una unidad con la realidad empírica transformada" (Ibid., Libro II, sec. III, cap. 9, No. 4; Vol. II, p. 182).

- (35) Debemos recordar lo que nos dice Jaspers al respecto: "everything that is Being for us can be grasped only in the subject-object polarity. Being must assume a mode of being-an-object and at the same time a mode of subjectivity for which this is an object", y también que el "status de cifra" se interpreta "as constituting the completion of the consciousness of Being", Jaspers, Truth and Symbol, p. 19.

- (36) "La experiencia del primer lenguaje exige inmediatamente la intervención y compromiso del ser-sí-mismo de la posible 'existencia'... solo se alcanza mediante la libertad". "si lo leo [i.e. el escrito cifrado] es únicamente por virtud de mi ser-sí-mismo, ... La lectura del escrito cifrado se ejecuta, por tanto, en la acción interior." Y "En la lectura de la cifra de la trascendencia yo aprehendo un ser al que escucho en cuanto que luchó por él" (Filosofía, Libro III, cap. 4, "La existencia como lugar donde se leen las cifras", No. 1; Vol. II, p. 520-521).
- (37) "The cypher is ... objectivity which is permeated by subjectivity and in such a way that Being becomes present in the whole" (Truth and Symbol, p. 35).
- (38) Por eso dice: "La conciencia del mundo, la conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios forman una indestructible unidad estructural" Max Scheler, El puesto del hombre en el cosmos, p. 129; y "esta esfera de un ser absoluto pertenece a la esencia del hombre tan constitutivamente como la conciencia de sí mismo y la conciencia del mundo", Ibid., p. 128.
- (39) "El lugar de esta autorrealización o, mejor dicho, de esta autolivinización, que busca el ser existente por sí y cuyo precio es la 'historia' del mundo, es por tanto, el hombre, el yo y el corazón humanos. Ellos son el único lugar del advenimiento de Dios, que nos es accesible; pero este lugar es una verdadera parte de este proceso trascendente... solo en el hombre y su yo están relacionados mútua y vivamente los dos atributos del Ens per se, conocidos de nosotros. El hombre es su punto de unión" (Ibid., p. 133). Ahora bien, "La última 'realidad' del ser existente por sí no es susceptible de objetivación, como tampoco lo es la de una persona extraña. Sólo se puede tener parte en su vida y en su actualidad espiritual mediante el acto de colaboración y de identificación activa. Ingresar personalmente en la tarea es la única manera posible de saber del ser existente por sí" (Ibid., p. 133).
- (40) Cf. The Phenomenon of Man, p. 47.
- (41) Cf. Teilhard de Chardin, Sketch of a Personalistic Universe (copia en mimeógrafo "hecha de la versión original en inglés impresa privadamente en Peiping, 1937", pp. 1-21 y notas. Ver especialmente pp. 1-7 y sec. 7, "The Religion of the Personal" pp. 20-21). Ver también "La Centrología. Ensayo para una dialéctica de la Unión" en Teilhard de Chardin, La Activación de la Energía, pp. 97-127, esp. nos. 28-30 pp. 116-122 y de éstos el No. 29, "La función del amor" pp. 118-119.

- (42) Aparte del Sketch of a Personalistic Universe, ver The Divine Milieu, Partes I y II, pp. 49-111.
- (43) Un resumen de lo que este proceso se encuentra en las palabras: "Si el mundo es convergente y si Cristo ocupa su centro, entonces la Cristogénesis de San Pablo y de San Juan ni es ni más ni menos que la extensión, esperada y desesperada, de esa nógénesis en la que la cosmogénesis—en cuanto a nuestra experiencia—culmina. Cristo se reviste orgánicamente con la majestad misma de la creación" (basado en The Phenomenon of Man, Prólogo, No. 3, p. 297).

SECCION II

- (1) M. Heidegger, Kant y el Problema de la Metafísica, IV, sec. 38, p. 182.
- (2) Op. cit., IV, sec. 36, p. 172.
- (3) Op. cit., IV, sec. 37, p. 176.
- (4) Op. cit., IV, sec. 37, p. 176.
- (5) Ibid.
- (6) Ibid.
- (7) Op. cit., IV, sec. 37, pp. 176-177.
- (8) Op. cit., IV, sec. 37, p. 178.
- (9) citando a Kant, Critique of Pure Reason A703, B731 trad. de Norman K. Smith. Ibid., IV, sec. 38, p. 182.
- (10) Op. cit., IV, sec. 37, p. 178.
- (11) Ibid.
- (12) Ibid.

SECCION III

- (1) III, 11, p. 236.
- (2) Ibid.

SECCION IV

- (1) Zen no Kenkyū, ed. Iwanami, 3er. prefacio, p. 3.
- (2) Ibid., 1er prefacio, p. 7
- (3) I, 3, p. 59; Cf. I, 1, p. 27 y Zen no Kenkyū, ed. Iwanami, p. 13: "...aun no hay ni sujeto ni objeto..."

- (4) Zen no Kenkyū, ed. Iwanami, II, 3, p. 64; Cf. Ensayo...: "Del mismo modo que en la experiencia pura no hay separación de intelección, emoción y volición, sino solamente pura actividad, tampoco existe separación alguna entre sujeto y objeto" p. 101.
- (5) Zen no Kenkyū, ed. Iwanami, III, 11, p. 167; Ensayo..., p. 241.
- (6) IV, 1, p. 264.
- (7) Zen no Kenkyū, Iwanami, IV, 5, p. 210; Cf. Ensayo... p. 299 que dice: "nosotros conocemos el verdadero aspecto de las cosas cuando... el yo se une con la pura objetividad que es en definitiva, el verdadero aspecto de las cosas."
- (8) IV, 3, p. 280.
- (9) III, 10, p. 234.
- (10) III, 10, p. 235.
- (11) Zen no Kenkyū, IV, 3, ed. Iwanami, pp. 196.j-197.4; Cf. Ensayo..., que suaviza la expresión: "... hemos de reconocer en Dios una inmensa personalidad raíz del universo."
- (12) III, 10, p. 235. Appli en Personalidad nos dice: "personalidad, es decir, la forma última que el hombre es capaz de alcanzar y que solo puede manifestarse a través de su unicidad característica", Prólogo, p. 5. "Personalidad equivale a cumplimiento relativo de aquel llamamiento a la autoformación que, desde siempre, se ha puesto por una fuerza interna, tal vez en nombre de un poder superior. Mediante ella procura llegar el hombre a su máxima perfección personal", Ibid.
- (13) Siguiendo la traducción al inglés, A Study of Gool, III, 10, p. 141; Cf. Ensayo..., p. 235.
- (14) III, 10, p. 234. La traducción al inglés dice: "at the point where one has suppressed these (i.e., subjective) hopes and has forgotten the self... the true human personality appears" A Study of Gool, p. 140.
- (15) Ver Apéndice III, sobre la manera en que Illingworth lo hace.
- (16) Ver Segunda Parte, Sección V, 3, No. 6, p. 74.
- (17) Cf. Appli, Personalidad, "la identidad con el yo es una grave transgresión contra la personalidad psíquica total", p.35.

SECCION V

- (1) III, 10, p. 234.
- (2) Primera Parte, Sección II, A. 2., de este trabajo, p. 12-13.

- (3) Primera Parte, Sección III, B, p. 25.
- (4) Zen no Kenkyū, IV, 3, ed. Iwanami, p. 199; Cf. Ensayo, p. 234.
- (5) Esto es probablemente resultado de la influencia de Illingworth, quien menciona, como uno de los elementos de la personalidad, la fuerza unificadora. La influencia está presente en la Parte IV del Ensayo sobre el bien. Ver Apéndice I.
- (6) M. Heidegger, Kant y el Problema de la metafísica, Parte IV, sec. 37, pp. 178.
- (7) II, 9, p. 149.
- (8) Ibid., p. 152.
- (9) IV, 4, p. 289.
- (10) Cf. E. Newmann, Origin and Development of Consciousness, Introd. pp. xv, ss. E. Newmann, The Great Mother, pp. 77-83.
- (11) Zen no Kenkyū, ed. Iwanami, ler. prefacio, p. 7.
- (12) Segunda Parte, Sección V. A., de este trabajo, p. 63-69.
- (13) Segunda Parte, Sección V. A., de este trabajo, p. 69.
- (14) III, 11, p. 236.

SECCION VI

- (1) I, 1, p. 52; Cf. Zen no Kenkyū, Iwanami, ler. prefacio, p. 7.
- (2) III, 12, p. 242
- (3) Tomando como base II, 6, "Esta ley es la fuerza unificadora de todas las cosas y, al mismo tiempo, la fuerza unificadora del interior de la conciencia", p. 123; Cf. también Primera Parte, Sección IV. A, de este escrito, p. 84-85 y nota 10 de esa sección.
- (4) Ver Segunda Parte, Sección IV de este trabajo, pp. 62 ss.
- (5) I, 3, p. 70.
- (6) Cf. Abraham H. Maslow, Toward a Psychology of Being, "experiencias cumbre son aquellos momentos de la mayor felicidad y plenitud", p. 69. Para su exposición de la experiencia, ver caps. 6 y 7, pp. 67-108.
- (7) II, 7, p. 127.
- (8) Cf. Primera Parte, Sección V de este escrito, pp. 39 ss.
- (9) Zen no Kenkyū, ler. prefacio, ed. Iwanami, p. 7.

- (10) Quizá podríamos utilizar el "sí-mismo sin ego" (nicht-ichhaften Selbst), traducido al japonés como mugateki jiko en Nishitani Keiji, Kami to Zettai Mu (Dios y la Nada Absoluta), p. 11 que cita el prefacio de C.G. Jung al libro de D.T. Suzuki, An Introduction to Zen-Buddhism.
- (11) II, 2-3, pp. 90-105.
- (12) II, 2, p. 90.
- (13) II, 6, p. 119.
- (14) II, 2, p. 93.
- (15) II, 6, p. 125.
- (16) Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, "El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite —no una parte del mundo", 5.641, pp. 165-167.
- (17) Daisetz T. Suzuki (tr), The Lankavatara Sutra, Introd. pp. xii-xiii.

CONCLUSION

- (1) Primera Parte en este escrito.
- (2) Segunda Parte, Sección III en este escrito.
- (3) Segunda Parte, Sección IV.
- (4) Segunda Parte, Sección V, B., p. 69-70.
- (5) Segunda Parte, Sección V, B., p. 73.
- (6) Segunda Parte, Sección V, B., p. 74.
- (7) Zen no Kenkyū, ed. Iwanami, 3er prefacio, p. 3.
- (8) Ibid. El texto implica una posibilidad: "ishiki no tachiba de aru."
- (9) Ibid.
- (10) Segunda Parte, Sección VI, C, p. 81.
- (11) Ver Reinhold Niebuhr, The Nature and Destiny of Man, Vol. II, caps. I-III, pp. 1-92.
- (12) Ernst Aeppli, Personalidad, esp. cap. 1 "La esencia de la personalidad", pp. 11-23.
- (13) Abraham H. Maslow, Toward a Psychology of Being, esp. Parte IV, "Creativeness" y Parte V "Values", pp. 127-174.

- (14) Adrian van Kaam, Religion and Personality, esp. caps. 1-2, pp. 11-110, y la última sección del cap. 3, "The phase of Incarnation of Religious Development", pp. 162-167. Adrian van Kaam, Existential Foundations of Psychology, esp. cap. 8 "Anthropological Phenomenology as Mode of Existence", y cap. 9, "Anthropological Phenomenology as Method", pp. 241-262.
- (15) Victor E. Frankl, Man's Search for Meaning, (Parte Primera tr. Ilse Lasch), esp. Segunda Parte "Basic Concepts of Logotherapy", pp. 151-214. Sobre la obra de Frankl, ver Aaron J. Ungersma, The Search for Meaning, esp. cap. III, pp. 81-111.
- (16) II, 10, p. 154-155.
- (17) De manera general, las tres palabras significan "espíritu" pero se distinguen en que kokoro designa la persona entera o su actitud, seishin apunta al espíritu del hombre o su constitución psicológica, y reizei, a la tenencia espiritual del hombre o su espiritualidad. Cf. D.T. Suzuki, Japanese Spirituality, Introd. pp. 11-17.
- (18) Cf. Karl Rahner "Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios", en Escritos de Teología, Vol. III, pp. 47-59; "Algunas tesis para la teología del culto al Corazón de Jesús", Ibid., pp. 369-392. Ver también "Corazón" en Heinrich Fries (ed.), Conceptos Fundamentales de Teología, Vol. I, pp. 303-317. Deben tenerse en cuenta, en lo que hace al aspecto más general de la Cristología que se mencionó antes, los libros siguientes:
Brown, Raymond S. Jesus: God and Man; Cerfaux, Lucien, Le Christ dans la théologie de Saint Paul; Cullmann, Oscar, Christologie du Nouveau Testament; Claude Chopin, Le Verbe Incarné et Rédempteur; Aloys Grillmeier, "Cristología" en Karl Rahner (ed.) Sacramentum Mundi, Vol. II, pp. 59-74; Wolfhart Pannenberg, Fundamentos de Cristología.
- (19) Juan Casiano, Colaciones, I, 4, Ed. Nebli, Vol. I, p. 37..
- (20) Su manera de ver las cosas asigna a Japón varios rasgos: "Sentido héroeico de lo colectivo", p. 4; "el individuo ya no es el centro sino el siervo de la sociedad. Un mero complejo de causas o algún psiquismo racial se mezcla a una historia brava y a la insularidad geográfica, el japonés parece sufrir desde el principio la vida del clan de manera más fuerte que la suya propia. De allí el predominio en él de un misticismo guerrero en el seno del cual, hace notar el Sr. Grousset, el budismo la renuncia y el irrealismo búdicos, adaptados ya una vez por China a sus horizontes tangibles, se encuentran ahora remodelados, por medio del Zen, en código de violencia y abnegación caballerescas", p. 4. La formulación espiritual

en Japón: "Históricamente, el alma japonesa parece haber sido formulada en un cuadro muy estrecho, la raza y el espíritu de raza: la raza centrada en la sangre y orígenes comunes más bien que sobre el espíritu y la convergencia hacia adelante; y el espíritu de raza doblemente deshumanizante, en la medida en que, al prolongar indebidamente las condiciones biológicas del 'phylum' animal al nivel de la Vida reflexiva, se opone a la unión de los linajes humanos, y, tiende a mantener a cada individuo en el estado de simple eslabón en el seno de cada linaje. De allí se deriva una mística exclusiva y cerrada, impermeable en su espíritu práctico de servicio y de sacrificio, tanto al supremo desapego hindú como al supremo sentido correcto chino.

"Hémos aquí venidos a la conclusión que anuncié al principio. Dios y su trascendencia; el Mundo y su valor; el individuo y el valor de la persona; la Humanidad y las exigencias sociales: aislamiento, cada una de estas grandes cuestiones ha sido bien percibida y atacada por el Oriente, pero para llegar a una serie de soluciones particulares que son incompatibles entre sí. En su compleja totalidad el problema del Espíritu no ha sido resuelto allá; y en vano nos volveríamos hacia el Este, en estos asuntos, para esperar a que salga el sol", p. 7.

"¿No son todos estos indicios síntomas, o aún más, pruebas de que, cediendo internamente a un instinto que lo libera, el Oriente en toda su masa espiritual se yergue lentamente para entrar no solo técnica sino místicamente, en la ruta del Occidente?", p. 10

Chardin ve la confluencia de Oriente y Occidente de la siguiente manera: "En mi opinión, si se opera la unión, como debe suceder un día con otro, el fenómeno se producirá según un mecanismo... comparable al de varios ríos que se precipitan juntos en la brecha abierta por uno de ellos a través de una barrera común", p. 10. "En todo campo de reflexión tanto religioso como científico, es solo en unión con todos los demás hombres donde cada quien puede esperar el logro de la meta y el fondo de sí mismo.— No para iniciar una forma superior de espíritu y de civilización, sino más bien para aumentar y enriquecer, por el noble efecto de resonancia y de totalización, la nueva nota mística del Neohumanismo (humano-cristiano) que surge del Occidente: ese me parece ser en definitiva, en este tiempo, el papel indispensable y la función esencial del Extremo Oriente", p. 11. Pierre Teilhard de Chardin, S.J. "L'apport spirituel de l'Extrême-Orient" en Monumenta Nipponica, Vol. XII (1956), pp. 1-11.

- (21) Debemos notar que las numerosas referencias a la experiencia pura en el Ensayo sobre el bien resultan en este punto que acabamos de anotar. Por ésto no podemos decir que el libro sea una simple fenomenología de la experiencia pura, ni su psicología, ni su experiencia. Más bien, el principio más importante viene a ser la múltiple identidad.
- (22) I, 1, p. 27.
- (23) Zen in the Art of Archery (de aquí en adelante se abreviará ZAA; y ~~en~~ para The Method of Zen se utilizará MZ), p. 36, 55.
- (24) ZAA, 37-41.
- (25) ZAA, 55.
- (26) ZA, 63-64.
- (27) ZAA, 67.
- (28) ZAA, 55.
- (29) ZAA, 68.
- (30) ZAA, 91.
- (31) Primera Parte, Sección IV, A de este escrito, pp. 34-35.
- (32) Segunda Parte, Sección V, A., antes, pp. 68 ss.
- (33) Cf. ZZA, 91.
- (34) ZAA, 26. Cf. MZ, 60, 93, 105, 117.
- (35) ZAA, 30.
- (36) ZAA, 50.
- (37) ZAA, 51.
- (38) ZAA, 56.
- (39) ZAA, 67.
- (40) ZAA, 104.
- (41) Segunda Parte, Sección IV, C., de este escrito, p. 65 s.
- (42) Conclusiones, C., antes, p. 88 s.
- (43) Segunda Parte, Sección V, B, 6., p. 74; Segunda parte, Sección VI, B. 6., pp. 78-79; Conclusiones, D., pp. 91 s.
- (44) ZAA, 91.
- (45) ZAA, 81; Cf. MZ, 114, 122, 46-47.

- (46) ZAA, 59.
- (47) ZAA, 103.
- (48) MZ, 21.
- (49) MZ, 54.
- (50) Segunda Parte, Sección IV, A, de este escrito, pp. 63-69.

APENDICE I

- (1) John Richardson Illingworth. 1848-1915. Entre sus obras figuran las que se listan a continuación, casi todas ellas publicadas por Macmillan:
 - Sermons preached in a college chapel (1881)
 - Divine Immanence. An essay on the spiritual significance of matter (1893).
 - Reason and Revelation. An essay on Christian apologetics. 1902.
 - Christian Character. Lectures on the elements of Christian ethics. (1904)
 - The Doctrine of the Trinity, apologetically considered.(1907).
 - Divine Transcendence and Its Reflection in Religious Authority. An Essay (1911).
 - The Gospel Miracles. (1915).Entre estas obras, Personality, Human and Divine, Being the Bampton Lectures for the year 1894. Macmillan and Co. Londres y Nueva York, 1894, sería la tercera en la lista, después de Divine Immanence.
- (2) Personality Human and Divine, pp. vii-viii. De aquí en adelante se le citará solo por Número de Conferencia y página.
- (3) Cf. Ibid., p. 76.
- (4) Ibid., pp. 142-143. Cf. p. 205.
- (5) Sunshin Nikki, p. 188.
- (6) Ibid. Por lo menos en la edición abreviada del Diario, de que estubo a mi disposición, éstas son las únicas referencias al libro.
- (7) Kōgi, cap. 5, "Dios", No. 3, en Nishitani Keiji (ed), Nishida Kitaro Zenshu, Vol. XV., p. 354.
- (8) Ensayo sobre el bien, IV, 3, p. 280?
- (9) Ibid., IV, 4, pp. 295.
- (10) Confer I, p. 16
- (11) Cf. II, 10, p. 153; IV, 2, p. 273; IV, 3, p. 285.

- (12) Confer. II, p. 29.
- (13) III, 10, pp. 233-234.
- (14) Confer. I, p. 12.
- (15) Ver Segunda Parte, Sección, IV, A., en este escrito, p. 68-69
- (16) II, 2, pp. 90-98.
- (17) "ultimate". Confer. II, p. 43.
- (18) Confer. II, p. 28.
- (19) Para afirmar esto me baso en el Ensayo sobre el bien y en la edición del Diario que sirvió para el Apéndice III.
- (20) Citanlo a Moberly, Church Congress, 1891, en Conferencia II, Nota 8, p. 236.
- (21) III, 11, p. 236.
- (22) Ibid.
- (23) Confer. II, p. 40.
- (24) Confer. II, p. 53.
- (25) Siguiendo la traducción al inglés, A Study of Good, IV, 3, p. 171. La traducción al español dice: "Hemos de reconocer en Dios una inmensa personalidad raíz del universo", p. 279.
- (26) Ver Segunda Parte, Sección VI, B, "Los modos concretos de la base", No. 4, antes, p.78.
- (27) Confer. V, p. 125.
- (28) Ver Primera Parte, Sección V, B., en este escrito, p. 41 s.
- (29) Confer. VIII, p. 200.
- (30) IV, 3, p. 280.
- (31) Confer, II, p. 28.
- (32) Confer. II, p. 38.
- (33) Confer. II, p. 41.
- (34) Confer. VIII, p. 215.
- (35) Confer. II, p. 37-38,
- (36) Confer. V, p. 117. Para Illingworth el amor tiene una posición central en todas las relaciones. Cf. Confer. VIII, pp. 192-215, especialmente pp. 200-205.
- (37) IV, 4, p. 295.

- (38) Confer. I, p. 6.
- (39) Confer. VIII, p. 211.
- (40) Confer. I, p. 6.
- (41) Confer. I, p. 22.
- (42) Confer. I, p. 23.
- (43) Confer. VIII, pp. 200-205.
- (44) Primera Parte, Sección V, A., de este escrito, pp. 39-41.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES PRIMARIAS:

Nishida Kitarō

Zen no Kenkyū. Iwanami Shoten. Tokyo. 1973.
42a. impr.

Zen no Kenkyū on Nishitani Keiji (ed). Nishida Kitarō. Gendai Nihon Shisō Taikai. Vol. 22. Chikuma Shobō. Tokyo. 1968.

Sunshin Nikki. Atene Bunko. Tokyo.

FUENTES SECUNDARIAS:

I

Funayama Shin'ichi

"Zen no Kenkyū" en Sekai Daihyakka Jiten (Gran Diccionario Enciclopédico Universal) Heibonsha. Tokyo. 1964.

Kwabara Takeo (ed).

Nihon no Meicho (Libros Famosos de Japón) Chūōkōronsha. Showa 39 (1965). 14a ed.

Nishida Kitarō

"Jitsuzai ni tsuite" en Tetsugaku Zasshi ("Sobre la realidad"; Revista de Filosofía). No. 241 (Marzo, Meiji 40, 1907), pp. 1-64.

"Junsui Keiken no Kankei oyobi Renraku ni tsuite" (Sobre las relaciones mutuas y la continuidad de la experiencia pura) en Tetsugaku Zasshi (Revista de Filosofía) Vol. XXV, No. 276 (Febr. Meiji 43, 1910). pp. 43-57.

"Junsui Keiken to Shii, ishi, oyobi chiteki chokkan" (La experiencia pura y la reflexión, la voluntad y la percepción intelectual) en Tetsugaku Zasshi (Revista de Filosofía), Vol. XXIII (Agosto, Meiji 41, 1908). pp. 48-63.

Nishitani Keiji

Kami to Zettai Mu (Dios y la Nada Absoluta) Kokusai Nihon Kenkyūsho. Sōbunsha. Tokyo. Showa 22 (1948).

"Koi" (Diferencias textuales) en Nishida Kitarō Zenshū. Vol. I. Iwanami Shoten. Tokyo. Showa 41 (1967). 19 vol.

"Zen no Kenkyū ni tsuite" (Sobre el Ensayo sobre el bien) en Nishida Kitarō Zenshū.

- Vol. I. Iwanami Shoten. Tokyo. Showa 22 (1948). 12 vol.
- Shimomura Toratarō "Nishida Kitarō" en Sekai Daihyakka Jiten (Gran Diccionario Enciclopédico Universal). Vol. XVII. Heibonsha. Tokyo. 1964. pp.164
- Shimomura Toratarō (ed.) Nishida Kitarō—Dōjidai no Kiroku (Nishida Kitarō: recuerdos de sus contemporáneos). Iwanami Shoten. Tokyo. Showa 47 (1963). 2a ed
- Takahashi Satomi "Ishiki Gensho no Jijitsu to sono imi" (La realidad y significado de los fenómenos de la consciencia) en Tetsugaku Zasshi (Revista de Filosofía). Vol. XXVII. No. 303 (1912) pp. 48-73; y Vol. XXVII. No. 304 (1912). pp. 51-70.
- Takeuchi Yoshitomo Nishida Kitarō. Tokyo Daigaku Shuppankai. Tokyo. 1970.

II

- Abbagnano, Nicola Diccionario de Filosofía. tr. Alfredo N. Galletti. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1963.
- Aeppli, Ernst Personalidad. tr. J. Belloch E. Editorial Luis Miracle, S.A. Barcelona. 1965. 1a. ed.
- Basave P. del V. Agustín Itinerario Filosófico (1953-1961). Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León. Monterrey, NL. 1961.
- Bellah, Robert "Japan's Cultural Identity. Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsurō." en John A. Harrison (ed.) Japan. The University of Arizona Press. Tucson, Arizona. 1972. Vol. 2. pp. 47-68.
- Blakney, Raymond B. (tr) Meister Eckhart. Harper & Row, Publishers. New York, N.Y. c. 1941.
- Bochénsky, I. M. Contemporary European Philosophy. tr. D. Nicholl y K. Aschenbrenner. University of California Press. Los Angeles, Calif. 1965.
- Borton, Hugh Japan's Modern Century. From Perry to 1970. The Ronald Press, Co. New York, N.Y. c. 1970. 2a. ed.
- Brown, Raymond B. Jesus: God and Man. The Bruce Company. Milwaukee, Wisc. c. 1967.

- Bueno, Miguel Principios de Antropología. Editorial Patria, S.A. México, D.F. 1962.
- Casiano, Juan Colaciones. Ediciones Rialp, S.A. Madrid 1958. 2 vols.
- Cerfaux, Lucien Le Christ dans la théologie de Saint Paul. Les Éditions du Cerf. Paris. 1951.
- Condorcet, M. Jean A.N.C. marquis de Esquisse d'un tableau historique des progrès de L'Esprit Humain. Editions Sociales. Paris. 1966.
- Cullmann, Oscar Christologie du Nouveau Testament. Delachaux & Niestlé, S.A. Paris. c. 1958.
- Charlin, Pierre T. de "L'apport spirituel de l'Extrême-Orient" en Monumenta Nipponica. Vol. XII (1956). Sophia University. Tokyo. Japon. pp. 1-11.
- _____ "La centrología" Ensayo para una dialéctica de la Unión. en La Activación de la Energía. Taurus Ediciones. Madrid, España. 1967. 2a. ed. pp. 97-127.
- _____ The Divine Milieu. tr. William Collins ; Sons & Co. Harper Torchbooks. Harper and Row Publ. New York, N.Y. 1965.
- _____ The Phenomenon of Man. tr. Bernard Hall. Harper Torchbooks ed. Harper and Row Publ. New York, N.Y. 1961.
- _____ Sketch of a Personalistic Universe. "Mimeograph copy made from the original English version printed privately in Peiping, 1937"
- Chopin, Claude Le Verbe Incarné et Récepteur. Desclée & Co. Tournai (Bélgica). c. 1963.
- Dilworth, David "The Initial Formations of Pure Experience in Nishida Kitaro and William James" en Monumenta Nipponica. Vol. XXIV (1969). Sophia University. Tokyo. pp. 93-111.
- Dussel, Enrique D. "La Doctrina del fin en Max Scheler" en Philosophia. No. 37 (1971). Mendoza, Argentina. pp. 51-74.
- _____ Para una ética de la liberación latinoamericana. Siglo Veintiuno Argentina ed. S.A Buenos Aires, Argentina. 1973. Publicados Vols. 1 y 2.

- Fairbank, John F. et al. East Asia: The Modern Transformation. Houghton Mifflin Co. Boston, Mass. 1965. 2 Vols.
-
- East Asia: Tradition and Transformation. Houghton Mifflin Co. Boston, Mass. c. 1973.
- Frankl, Victor E. Man's Search for Meaning. (Parte I trad. por Ilse Lasch). Pocket Books. New York, N.Y. 1971. 19a. impr.
- Flammel, Nicholas Les figures hieroglifiques. tr. al francés por P. Arnauld sieur de la Chevalerie Gentil-homme Poicteuin. Impreso en casa de Thomas Jolly. Paris. 1659.
- Fludd, Robert Tractatus Apologeticus. Apud Godefridum Basson. n.p. 1615.
- Freeman, Kathleen Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. Basil Blackwell. Oxford. 1966. 5a. impr.
- Grillmeier, Aloys Christ in Christian Tradition. tr. J.S. Bowlen. Sheel and Ward. New York, N.Y. 1955.
-
- "Cristología" en Karl Rahner (ed.) Sacramentum Mundi. Editorial Herder. Barcelona. España. 1972. Vol. II. pp. 59-74.
- Gelven, Michael A Commentary on Heidegger's "Being and Time". Harper-Torchbooks. Harper & Row, Publishers. New York, N.Y. 1970.
- Heidegger, Martin Carta sobre el Humanismo en M. Heidegger y J-P Sartre. Sobre el Humanismo. tr. A.V. de R. Editorial Sur. Buenos Aires. 1960.
-
- Essais et Conférences. tr. André Préau nrf. Gallimard. n.p. Francia. 1958.
-
- Hegel y la Esencia de la Poesía seguida de Esencia del Fundamento. tr. Juan García Bacca. Colección Arbol. Editorial Séneca. México, D.F. c. 1944.
-
- Kant y el problema de la Metafísica. tr. Grotz Ibscher Roth. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1973. 1a. reimpr.
-
- On the Essence of Truth en Existence and Being. tr. R.F.C. Hull y A. Crick. Gateway Edition. Henry Regnery Co. Chicago, Ill. 1965.

-
- Plato's Doctrine of Truth. tr. John Barlow. en W. Barrett y H.D. Aiken (ed.) Philosophy in the Twentieth Century. Random House. New York, N.Y. 1963. Vol. III. pp. 251-270.
-
- ¿Qué significa pensar? tr. H. Kahnemann. Editorial Nova. Buenos Aires. 1964.
-
- Senlas Parillas (Holzwege). tr. José Rovira A. Editorial Lozala, S.A. Buenos Aires. 1944.
-
- El Ser y el Tiempo. tr. José Gasc. Fondo de Cultura Económica. México, D.F. 1974. 5a. ed.
Elición en inglés: Being and Time. Tr. J. Macquarrie y E. Robinson. Harper & Row Publishers. New York, N.Y. c. 1962.
-
- Zur Sache des Denkens. Max Niemeyer Verlag. Tubinga. 1969.
-
- Herrigel, Eugen Zen including Zen and The Art of Archery and The Method of Zen. tr. rev. R.F.C. Hull y Allan W. Watts. MacGraw-Hill Book Co. New York, N.Y. c. 1964.
-
- Illingworth, John R. Personality: Human and Divine. Being the Bampton Lectures for 1894. Macmillan and Co. Londres y Nueva York. 1894.
-
- Imaz, Eugenio Asedio a Dilthey. Jornadas 35. El Colegio de México. México, D.F. 1945.
-
- James, David H. The Rise and Fall of the Japanese Empire George Allen & Unwin Ltd. Londres. 1952. 2a, impr.
-
- Jaspers, Karl Filosofía. tr. F. Vela. Eliciones de la Universidad de Puerto Rico. Ed. Revista de Occidente. Madrid. 1953. 2 vols.
Truth and Symbol (última sección de Von der Wahrheit) tr. J.T. Wilde et al. Chicago and University Press. New Haven, Conn. 1959.
-
- Kaam, Adrian van Existential Foundations of Psychology. Image Books. Doubleday & Company, Inc. New York, N.Y. 1969.
Religion and Personality. Image Books. Doubleday & Company, Inc. New York, N.Y. 1963.

- Kant, Manuel Antropología en sentido pragmático. tr. José Gass. Ed. Revista de Occidente. Madrid. 1935.
- Knauth, Lothar "Life is Tragic: The Diary of Nishida Kitarō" en Monumenta Nipponica. Vol. XX (1965). Sophia University. Tokyo.p.335-358.
- Kōsaka, Masaaki Japanese Thought in the Meiji Era. tr. and adapt. David Abosch. The Toyo Bunko. Tokyo. 1969. reimpr. Vol. VIII: Thought.
-
- "The World and Meiji Japan" en Philosophical Studies of Japan. Vol. III (1961). Japan Society for the Promotion of Science. Tokyo. pp. 57-77.
- Larroyo, Francisco La Antropología concreta. Editorial Porrúa. México, D.F. 1963.
- Maslow, Abraham H. Towards a Psychology of Being. D. Van Nostrand Co., Inc. Princeton, N.J. 1963.
- Neumann, Erich The Great Mother. An Analysis of the Archetype. tr. Ralph Manheim. Bollingen Series XLVII. Princeton University Press. Princeton N.J. 1963. 2a. ed.
-
- The Origins and Development of Consciousness tr. R.F.C. Hull. Bollingen Series XLII. Princeton University Press. Princeton, N.J. 1971. 2a. impr.
- Niebuhr, Reinhold The Nature and Destiny of Man. Charles Scribner's Sons. New York, N.Y. c. 1964. Vols I-II.
- Nishida Kitarō Intelligibility and the Philosophy of Nothingness. Three Philosophical Essays. tr. Robert Schinzinger. East-West Center Press. Honolulu. c. 1966. 2a. impr.
- O'Brien, Elmer Varieties of Mystic Experience. Mentor Omega Books. The New American Library. New York, N.Y. 1965. 1a. impr.
- Okakura Kakuzo The Ideals of the East. Intr. y notas de Hiroshi Murakawa. Kenkyūsha. Tokyo. Showa 17 (1943). 2a. ed.
- Ohe, Seizo "Japón" en M.F. Sciacca (dir.). Las Grandes Corrientes de la Filosofía Contemporánea. Ed. Guadarrama. Madrid. 1959. Vol. II. pp. 1183-1216.

- Pannenberg. Wolfhart Fundamentos de Cristología. tr. Joan Loita. Ediciones Sígueme. Salamanca, España. 1973.
- Piovesana, Gino K. Recent Japanese Philosophical Thought (1962-1962). A Survey. Enlerle Bookstore. Tokyo. 1963.
- Rahner, Karl "Algunas tesis para la teología del culto al Corazón de Jesús" en Escritos de Teología. Vol. III. Taurus Ediciones. Madrid. 1968. 3a. ed. pp. 369-392.
- _____ "Corazón" en Heinrich Fries (dir.) Conceptos Fundamentales de Teología. Ediciones Cristiandad. Madrid. 1966. Vol. I. pp. 303-317.
- _____ "Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios" en Escritos de Teología. Vol. III. Taurus Ediciones. Madrid. 1968. 3a. ed. pp. 47-59.
- Scheler, Max El puesto del hombre en el cosmos. tr. José Gasc. El. Revista de Occidente. Madrid. 1936. 2a. ed.
- Shimomura Toratarō "The Modernization of Japan, with Special Reference to Philosophy" tr. John R. McSwan. en Philosophical Studies of Japan. Vol. VII (1966). Japan Society for the Promotion of Science. Tokyo. pp. 1-23
- Storry, Richard A History of Modern Japan. Penguin Books. Baltimore, Md. 1960.
- Suzuki Daisetz T. Japanese Spirituality. tr. Norman Wadell Japan Society for the Promotion of Science. Tokyo. c. 1972.
- _____ (tr.) The Lankevatara Sutra. Routledge & Kegan Paul. Londres. 1968. reimpr.
- Tres Iniciados El Kybalión. Editorial Orión. México, D.F. 1970.
- Ungersma, Aaron J. The Search for Meaning. The Westminster Press. Philadelphia, Pa. c. 1963.
- U.T.E.H.A. Diccionario Enciclopédico Uteha. Unión Tipográfica Editorial Hispano Americana. México, D.F. c. 1950. 10 vols.
- Vinacke, Harold M. A History of the Far East in Modern Times. Appleton Century Crofts, Inc. New York, N.Y. 1961. 6a. ed.

- Wittgenstein, Ludwig Tractatus Logico-Philosophicus. tr. Enrique Tierno G. Alianza Editorial, S.A. Madrid. 1973.
- Woodroffe John and Pramatha N. Mukhyopādhyaī Mahamaya. The World as Power: Power as Consciousness (Chit-Shakti). Ganesha & Co. (Madras) Ltd. Madras, India. 1954.
- Zea, Leopoldo En torno a una filosofía americana. Jornadas No. 52. El Colegio de México. Centro de Estudios Sociales. México, D.F. 1945.

III

TRADUCCIONES DE FUENTES PRIMARIAS:

- Nishida Kitarō Ensayo sobre el bien. tr. Anselmo Mataix, SJ y José M. Vera, SJ. Editorial Revista de Occidente. Madrid. 1963.
-
- _____ A Study of Good. tr. Valdo H. Viglielmo. Japanese Government Printing Bureau. Tokyo. 1960.